

FÁBIO PIRES GAVIÃO

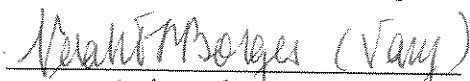
**A “ESQUERDA CATÓLICA” E A AÇÃO POPULAR (AP) NA LUTA PELAS  
REFORMAS SOCIAIS (1960-1965).**

Dissertação apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Política, Memória e Cidade, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vavy Pacheco Borges.

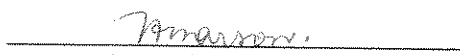
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 20/09/2007.

BANCA:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vavy Pacheco Borges

  
(orientadora)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Izabel Andrade Marson

  
(examinadora)

Prof. Dr. Áureo Busetto

  
(examinador)

Campinas

Setembro de 2007

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTCA DO IFCH - UNICAMP**

**G244e**      **Gavião, Fábio Pires**  
**A “esquerda católica” e a Ação Popular (AP) na luta pelas reformas sociais (1960-1965) / Fábio Pires Gavião. - - Campinas, SP : [s. n.], 2007.**

**Orientador: Vavy Pacheco Borges.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Movimentos sociais. 2. Mudança social. 3. Brasil – Política e governo, 1960-1965. 4. Brasil – História – Revolução, 1964. I. Borges, Vavy Pacheco. I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**(cn/ifch)**

Título em inglês: The “left catholic” and the Ação Popular (AP) in the fight for  
the social reforms (1960-1965)

Palavras chaves em inglês (keywords):	Social movements Change, social Brazil – Politics and government, 1960-1965 Brazil – History – Revolution, 1964
--	--

Área de Concentração: Política, Memória e Cidade

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora: Vavy Pacheco Borges, Izabel Andrade Marson, Áureo Busetto

Data da defesa: 20-09-2007

Programa de Pós-Graduação: História

*À Margarida e Clóvis, com verdade e amor.*

## **Agradecimentos**

São sempre insuficientes os agradecimentos que devemos à família, aos professores e funcionários das instituições pelas quais passamos. Também inestimáveis são as contribuições dos colegas, pelas conversas acadêmicas ou não; e dos amigos, que roubam o brilho dos autores que lemos, quando nos necessários momentos de descontração, nos fazem lembrar que a vida pode ser mais forte e imensa do que nas páginas dos livros.

Agradeço especialmente aos meus pais, pela confiança e paciência, por permitirem que eu sonhe e viva essa trajetória acadêmica.

A minha orientadora Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vavy Pacheco Borges, que se acaso eu fosse adepto de alguma cosmogonia religiosa, diria que nosso encontro pareceu-me uma obra da Providência. Além do profissionalismo e competência marcantes, tenho a agradecer os momentos agradáveis em sua companhia. Devo agradecimentos especiais também à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Izabel Andrade Marson, pelas intervenções precisas no projeto dessa pesquisa e no exame de qualificação. Também devo agradecer à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Silvana Barbosa Rubino, por ampliar a visão das possibilidades que minhas referências teórico-metodológicas me forneciam. Agradeço igualmente à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eliane Moura da Silva, pela participação no exame de qualificação e por atentar-me às ciladas constantes no tema trabalhado.

Devo agradecer aos funcionários da biblioteca da Escola Dominicana de Teologia (EDT) e do Arquivo Edgard Leuenroth, em especial à recepção e atendimento sempre alegres de Mário Martins de Lima. Sou extremamente grato às simpáticas e fundamentais contribuições dos partícipes da história que narro, que prontamente forneceram seu tempo, memórias, informações, documentos e livros para esse trabalho: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Mansour D'Alessio, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elza Ferreira Lobo, Clóvis de Barros Carvalho, Prof. Dr. Sylvio Barros Sawaya, José Carlos Seixas, Sérgio Gomes Vassimon, Plínio Soares de Arruda Sampaio, Egydio Bianchi, Prof. Dr. Antônio Carlos Bernardo, Prof. Dr. Walter Barelli e frei Carlos Josaphat. Por fim, sou grato ao Programa de Pós-graduação em História do IFCH/Unicamp e ao CNPq por possibilitarem materialmente a realização dessa pesquisa.

## Resumo

Este texto busca analisar a construção e performance da “esquerda católica” e da organização Ação Popular (AP) na luta pelas reformas sociais no Brasil no período de 1960 a 1965; dentro do contexto político que vai do final do governo JK ao Golpe de 1964. Por meio de uma abordagem centrada principalmente numa análise do discurso político, segundo as sugestões teóricas do historiador J. G. A. Pocock, e na noção de *campo político* elaborada pelo sociólogo Pierre Bourdieu; essa pesquisa permitiu criticar algumas interpretações constantes na bibliografia especializada sobre o tema, principalmente no que toca as matrizes políticas e filosóficas dessa militância. Trabalhamos com documentos internos das organizações e com depoimentos de ex-militantes da “esquerda católica” (*Juventude Universitária Católica* – JUC, AP, *Partido Democrata Cristão* – PDC e o jornal *Brasil, Urgente*). Os depoimentos de alguns de seus principais dirigentes permitiram a composição de memórias da organização e consolidação da AP na cidade de São Paulo nos anos de 1961 e 1962 até o contexto imediatamente posterior ao Golpe de 1964. Nossa análise evidenciou a participação da “esquerda católica” e da AP ao lado de outras organizações e movimentos sociais que lutaram pela realização das chamadas reformas de base, no processo de polarização política que levou a supressão do regime democrático então vigente.

## Abstract

This text searches to analyze the construction and performance of the “left catholic” and the *Ação Popular* (AP) organization in the fight for the social reforms in Brazil in the period of 1960 to 1965, inside of the context politician who goes of the end of government JK to the Blow of 1964. By means of a boarding centered in an analysis of the speech politician, according to theoretical suggestions of historian J. G. A. Pocock, and in the notion of *field politician* elaborated for the sociologist Pierre Bourdieu; this research allowed to criticize some constant interpretations in the bibliography specialized on the subject, mainly in what it touches the matrices philosophical and politics of this militancy. We work with internal documents of the organizations and depositions of former-militant of the “left catholic” (*Juventude Universitária Católica* - JUC, AP, *Partido Democrata Cristão* - PDC and the periodical *Brasil, Urgente*). The depositions of some of its main militant controllers allowed to the composition of memories of the organization and consolidation of AP in the city of São Paulo in the years of 1961 and 1962 until the context subsequent to the Blow of 1964. Our analysis evidenced the participation of the “left catholic” and AP to the side of other organizations and social movements that had fought for the accomplishment of the calls base reforms, in the polarization process politics that took the suppression of the democratic system then in vigor.

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>p. 13.</b>
<b>Capítulo 1 - As matrizes da “esquerda católica” no Brasil.....</b>	<b>p. 29.</b>
1.1 – Leigos católicos e a política na primeira metade do século XX.....	p. 29.
1.2 – A plasticidade da doutrina social da Igreja Católica.....	p. 39.
1.3 – A linguagem do humanismo cristão na performance de Maritain.....	p. 45.
1.4 – Mounier x Maritain?.....	p. 55.
<b>Capítulo 2 - A construção da “esquerda católica” no Brasil (1959-1964).....</b>	<b>p. 65.</b>
2.1 – A JUC ousa à esquerda e abre caminho para a Ação Popular (1959-1961).....	p. 65.
2.2 – A articulação da Ação Popular em âmbito nacional (1962).....	p. 86.
2.3 – A Ação Popular e o Documento-base (1963).....	p. 101.
2.4 – A “esquerda católica” oriunda do PDC paulista.....	p. 110.
<b>Capítulo 3 Reformas, por Deus e “na marra” (1963-1965).....</b>	<b>p. 131.</b>
3.1 – A luta pela legitimação das reformas de base no jornal “Brasil, Urgente”(1963).....	p. 131.
3.2 – Memórias da Ação Popular em São Paulo.....	p. 150.
3.3 – A consolidação da Ação Popular em São Paulo.....	p. 160.
3.4 – A Ação Popular no imediato pós-golpe.....	p. 174.
<b>Considerações finais.....</b>	<b>p. 183.</b>
<b>Fontes.....</b>	<b>p. 185.</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>p. 189.</b>

## **Introdução**

Este texto levará o leitor ao estudo da “esquerda católica” e da Ação Popular (AP) desde seu surgimento até o retorno de sua Direção Nacional de AP do exílio imposto pelo golpe civil-militar de 1964. A trajetória da AP continua, segundo a cronologia de maior concordância entre os autores, até a adesão individual da maioria de seus militantes ao Partido Comunista do Brasil (PC do B), processo ocorrido nos anos 1972 e 1973. Um grupo de militantes reivindicaria a história da AP até o início da década de 1980. Não objetivamos compor uma narrativa exaustiva da história dessa organização política, já enfocada por alguns trabalhos, mas sim uma problematização de interpretações que vêm sendo sedimentadas pela produção especializada ao longo das três últimas décadas sobre a chamada “fase cristã” da AP, período no qual ganhou maior projeção nacional. Busco realizar esse trabalho ancorando-me em sólido acervo documental e numa abordagem teórico-metodológica distinta dos trabalhos anteriormente realizados.

Pareceu-nos adequado e até mesmo necessário em determinado momento da pesquisa, estudar a AP dentro de um recorte que extrapola sua sigla, já que a AP articulou-se dentro um espectro mais amplo de espaços de militância, cujo conjunto nos referimos como a “esquerda católica”. Em sua rede de sociabilidade encontravam-se elementos de diferentes origens sócio-econômicas, não obstante a predominância de elementos oriundos dos setores médios urbanos. A identidade que esse agrupamento político ostentava tinha no elemento religioso seu caráter primordial. Podemos reconhecer, portanto, um primeiro contraste: a rede era formada por leigos e eclesiásticos. Entre os leigos, geralmente católicos, estavam estudantes secundaristas, universitários(as), profissionais liberais, intelectuais, políticos profissionais e trabalhadores(as) da cidade e do campo. Essa militância era composta em maior número e combatividade por estudantes universitários(as). Entre os eclesiásticos havia elementos oriundos do clero secular e regular nos diferentes níveis hierárquicos: padres, bispos e freis prestavam seus serviços tanto na qualidade de representantes imediatos da hierarquia nos movimentos de apostolado leigo da Igreja Católica, quanto atuavam não em nome da instituição, mas sim como cristãos ou simplesmente cidadãos.

Em seu conjunto, as pessoas atuavam de diferentes maneiras, simultaneamente e em diferentes tipos de organização, por meio de um apostolado oficial da Igreja Católica ou fora



dele. Eram membros da Ação Católica (AC) entre os adultos, majoritariamente de suas alas de juventude: Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Operária Católica (JOC) e JUC. A Juventude Agrária Católica (JAC) e a Juventude Independente Católica (JIC) não tiveram maior desenvolvimento no Brasil, motivo pelo qual não mereceu maiores atenções da bibliografia especializada. O Movimento de Educação Popular (MEB), os Sindicatos Rurais Católicos ou as Ligas Camponesas e outros movimentos e iniciativas de caráter mais local, também eram espaços de atuação dos integrantes da “esquerda católica”.

Os membros da “esquerda católica” espalhavam-se por grande parte do território nacional e estavam mais aglutinados nas respectivas capitais dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia e Pernambuco. Atuavam também por meio de organizações não confessionais, como foram os casos da Ação Popular (AP), de alguns membros do Partido Democrata Cristão (PDC) e dos editores, articulistas e colaboradores do Jornal “Brasil, Urgente”. Devemos frisar, entretanto, que a maioria desses militantes, por serem estudantes, concretizavam suas práticas políticas, na maior parte do tempo, por meio das entidades do movimento estudantil secundarista e universitário, sobretudo a partir do fim da década de 1950. Fizeram-se notar também aqueles que militavam nos grupos de alfabetização popular inspirados no método do educador Paulo Freire, que surgia no início da década de 1960. E como temos visto em tantos lugares e tempos, o que os garantia uma certa coesão era a luta pelo estabelecimento de uma identidade político-religiosa e o núcleo duro de um projeto político: transformações estruturais significativas da sociedade, na direção da conquista de uma maior justiça social.

Sob um olhar histórico mais amplo, podemos dizer que a construção da “esquerda católica” e de suas representações do mundo social foi tributária de diferentes experiências político-religiosas, no Brasil e na Europa. De modo geral, é possível identificar justaposições e reabilitações que apontam para um processo de deslocamento e reutilização de idéias, conceitos e noções que iam percorrendo posições ideológicas e programáticas, da direita à esquerda, passando pelo centro. Tudo ocorreu segundo a sucessão de contextos históricos específicos, das suas respectivas problemáticas políticas que remontam, no mínimo, ao século XIX. Já na superfície desse discurso, é possível flagrar as linguagens de algumas áreas de conhecimento, tais como: Teologia, Filosofia, Economia, História, Sociologia e Antropologia, num vigoroso esforço de harmonização entre religião e Ciências Sociais que parece apontar para um processo

de laicização do pensamento católico sobre o social, algo talvez observável em todo o Ocidente na primeira metade do século XX.

A bibliografia que contribui para a história e análise da atuação da “esquerda católica” e particularmente da AP é bastante ampla e diversificada, indo da literatura ficcional e biografias aos trabalhos acadêmicos no campo da História e Sociologia. As referências aos “cristãos de esquerda” ou à “Igreja progressista” figuram de formas mais ou menos detidas em bibliografias afinadas por recorte temático ou temporal, trabalhos que tratam: do movimento estudantil; dos movimentos sociais; da Igreja Católica e seu apostolado leigo; dos partidos políticos; das esquerdas brasileiras das décadas de 1960 e 70 e da história política do período da experiência democrática de 1945 a 1964.

Um primeiro bloco da bibliografia especializada foi escrito ainda na década de 1960 e início da posterior, inaugurando o campo de pesquisa e debate: o trabalho de Cândido Mendes “Memento dos vivos: a esquerda católica no Brasil” (1966), talvez tenha sido o trabalho que cunhou a expressão “esquerda católica”, designação por nós escolhida apenas como uma opção terminológica, tendo em vista a diversidade dos termos utilizada alhures, tais como: esquerdas católicas, esquerda cristã, cristãos de esquerda, católicos sociais, católicos ou cristãos progressistas<sup>1</sup>. Acreditamos que a obra de Mendes torna-se bastante elucidativa a partir do contato com certa quantidade de fontes primárias sobre o tema. Evidencia-se então com bastante nitidez, como já argumentava Mendes em 1966, que embora houvesse um esforço por parte da esquerda católica em apresentar um novo programa político, um “pensamento renovador”, “avançado”, de fato, poucas rupturas foram produzidas em relação ao patrimônio do que poderíamos chamar de cultura política do laicato católico brasileiro. Portanto, em grande parte da obra, a postura do autor foi a de uma análise crítica no sentido de apontar os limites do que foi possível aos agentes em questão realizar naquele momento. Em sua opinião, a principal contribuição da esquerda católica teria sido seu engajamento e reflexão sobre as questões da cultura popular. Essa reflexão ocorreu dentro das universidades e em espaços atingidos pelo Movimento de Cultura Popular (MCP) em Pernambuco, pelos Centros Populares de Cultura (CPC da UNE), MEB e outros movimentos de educação popular.

---

<sup>1</sup> Todas essas designações estão presentes nos documentos e na bibliografia. As mais recorrentes são: “esquerda católica” e “católicos progressistas”. Optei por utilizar a designação “esquerda católica” seguindo Cândido Mendes, já que este autor foi próximo dessa militância e um dos primeiros a tratar do tema em 1966. Dispensamo-nos a partir deste esclarecimento da utilização das aspas em esquerda católica.

O MEB também recebeu a atenção estrangeira de Emmanuel de Kadt em “Catholics radicals in Brazil” (1970), publicado em Londres e recentemente traduzido para o português (KADT, 2003). Os demais trabalhos deste bloco tiveram sua utilização posterior reduzida a fontes de dados empíricos. Esse é o caso do trabalho de Plínio Corrêa de Oliveira, “Brasil – 1976: A Igreja ante a escalada da ameaça comunista” (1976), que busca combater a Teologia da Libertação (TL) concebendo a atuação da esquerda católica nos anos anteriores ao golpe civil-militar de 1964 como os primórdios de uma infiltração comunista dentro da Igreja Católica; na mesma perspectiva, na Itália, Ulisse Alessio Floridi oferece seu “O radicalismo católico brasileiro” (1973). E ainda, focado na AP, temos Eustáquio Gallejones (S. J.), com sua livro bastante raro, “AP – Socialismo brasileiro” (GALLEJONES, 1965).

Um segundo bloco avançou em relação aos trabalhos anteriores, utilizando a bibliografia disponível até então, onde a esquerda católica figura de forma mais ou menos detida, dentro de abordagens mais amplas da história da Igreja Católica no Brasil e na América Latina; trabalhos não raras vezes realizados por brasilianistas, geralmente com a intenção de discutir as relações entre Igreja e Estado no período republicano. São comuns os enquadramentos da esquerda católica em uma rede de determinantes contextuais nos limites institucionais da Igreja, vindo à baila as interpretações de um Thomas Bruneau em o “Catolicismo brasileiro em época de transição” (BRUNEAU, 1974); de Eduardo Hoornaert com “Formação do catolicismo no Brasil” (HOORNAERT, 1974); de Pablo Richard e seu “Mort des Chrétiens et naissance de l’Eglise” (RICHARD, 1978); de Ralph Della Cava em “Igreja e Estado no Brasil do séc. XX” (CAVA, 1975); de Scott Mainwaring em “Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)” (MAINWARING, 1989) entre outros. Esse segundo bloco se concentrou mais na JUC e na AP no período também por nós enfocado, institucionalizado etapas para a história da JUC e interpretações sobre a esquerda católica que vêm sendo arrastadas nos trabalhos mais recentes, por esse motivo, é com este bloco que mantemos um diálogo mais próximo.

Maria de Lourdes Mônaco Janotti, mediante os resultados de uma pesquisa coletiva realizada em 1995, buscou analisar a produção acadêmica relativa à esfera do político nos programas de pós-graduação em São Paulo. Por ocasião de um debate realizado no 28º Simpósio Nacional de História da ANPUH, a autora advertia:

A Igreja Católica Apostólica Romana é considerada um órgão privilegiado do exercício de poder. Ora ligada ao Estado, ora a ele se interpolando, mas sempre parceira no domínio da sociedade. Sua organização e prática são examinadas

no âmbito interno da instituição e em suas estratégias de conquista e manutenção de influência nas áreas públicas e privadas. Igualmente as contestações à hierarquia católica e ao seu conservadorismo, no período anterior à Teologia da Libertação, são estudadas dentro de seus quadros. A concepção desse tema é marcada, em vários trabalhos, de forma implícita ou explícita, pelo aparecimento da Teologia da Libertação, categoria conceitual máxima que periodiza externamente os conteúdos. Permite também nuançar o reacionarismo anterior da Igreja e abrandar o julgamento dos historiadores. É o presente que influi diretamente na visão do passado.(MARSON; JANOTTI; BORGES, 1999).

Pudemos observar com muita nitidez essas características no segundo bloco, e o presente trabalho pouco contribuiria se mantivesse esse enquadramento do tema. Refiro-me às obras de: Lima (1979), Sigrist (1982), Souza (1984), Beozzo (1984) e Semeraro (1994). Esta produção é contundentemente vazada pela memória de seus autores/atores, o que nos evidenciou a necessidade de trabalhá-la mais como fontes do que propriamente como bibliografia. Desse conjunto, destoa o trabalho de Paulo Cezar Loureiro Botas, “Bênção de Abril – ‘Brasil, Urgente’: memória e engajamento católico no Brasil (1963-64)”, onde o autor trabalhou de modo exaustivo o hebdomadário que, editado na cidade de São Paulo, circulou pelas mãos militantes divulgando as análises de conjuntura e respectivos alinhamentos políticos dos grupos da esquerda católica. O trabalho de Botas (1983) foi relevante para nós no sentido de que o jornal “Brasil, Urgente” cobre uma certa lacuna documental, já que a AP não produziu antes de 1964 um órgão próprio por meio do qual poderia intervir diretamente na conjuntura política imediata; esse instrumento foi o jornal “Brasil, Urgente”, cujos números foram publicados de março de 1963 até março de 1964.

Dentro desse bloco, identifico ainda o primeiro trabalho que tratou da maior parte da história da AP e que foi elaborado grande parte nos cárceres da ditadura, contando com a memória dos ex-dirigentes apistas Aldo Arantes e Haroldo Lima (LIMA; ARANTES, 1984). Essa obra recebeu inúmeras críticas de outros ex-militantes e daqueles que revisitaram a história da AP, acabou por ser classificada como uma “história oficial” da organização. Se por um lado, não podemos encontrar neste trabalho a teleologia imputada pela TL de que fala Janotti, por outro, é a trajetória posterior da AP durante o regime militar e as posições políticas que os autores defendiam dentro da organização que vemos condicionar a análise da primeira fase da AP.

Mais recentemente, um terceiro bloco operou um primeiro deslocamento da esquerda católica e da AP dos eixos de uma história institucional da Igreja Católica no Brasil. Se na produção anterior teve mais peso a adjetivação “católica” da locução, nesta nova produção houve o destaque do termo “esquerda”. Portanto, a esquerda católica e seus agrupamentos, em especial a AP, ganham páginas na história da esquerda no Brasil, assim como a Política Operária (POLOP) e o Partido Comunista do Brasil (PC do B), que surgiam simultaneamente. Esses novos trabalhos buscaram analisar momentos específicos da trajetória da AP por meio de recortes temáticos, regionais e temporais diversificados. Suficientemente ancorados não só nos documentos internos da organização, seus autores utilizaram bastante de fontes orais, dando voz à memória de outros ex-militantes. Podemos dizer que essa produção se concentrou mais na história da AP pós-1964, sendo que foi, ao meu ver, pouco crítica em relação aos trabalhos que se centraram nos momentos anteriores. É este fato que justifica nosso retorno à chamada “fase cristã” da AP.

De modo geral, os trabalhos desse bloco analisaram de perto o processo de deslocamento da AP das posições ocupadas pela esquerda católica para as posições da militância marxista clandestina no período de vigência do regime militar no Brasil, transformando-se numa organização marxista-leninista-maoísta em meados de 1968, após um período de intenso debate entre a “Corrente 1” de inclinação maoísta e a “Corrente 2” inspirada no “foquismo”; as nuances desse processo é algo aberto ao debate. Como sabemos, a militância de oposição aos militares foi sendo empurrada cada vez mais para a clandestinidade devido ao progressivo fechamento do regime e da prática de torturante violência por parte dos órgãos de repressão. Essa profunda alteração nos quadros institucionais da vida política brasileira contribuiu, indiscutivelmente, para que ocorresse internamente nas organizações políticas de esquerda o aprofundamento de tendências que se insinuavam anteriormente, ou mesmo verdadeiras viragens estratégicas; contribuindo igualmente para o exponencial processo de fragmentação e dissolução dessas organizações. Com a AP não foi diferente. Com efeito, não seria adequado caracterizar esses trabalhos como preocupados propriamente com as questões da esquerda católica. Refiro-me aos trabalhos de: Oliveira Jr. (2000), Ridenti (2002), Dias (2003), Oliveira (2005) e Sales (2006). Entre os autores mais recentes, destoa o sociólogo Michael Löwy, que durante muitos anos se dedicou ao tema do “cristianismo de libertação” na América Latina, e nos apresenta uma leitura mais bem acabada em “A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina” (LÖWY,

2000). Em seu trabalho, no que tange a esquerda católica brasileira anterior ao golpe civil-militar de 1964, verificamos um retorno ao enquadramento aludido por Janotti.

Outro trabalho bastante relevante para este texto, foi “A democracia cristã no Brasil – princípios e práticas”, de Áureo Busetto (2002). Além de preencher a lacuna historiográfica que existia sobre a atuação do PDC durante o período 1945-1964, Busetto nos permitiu o conhecimento dos princípios e práticas de uma geração de militantes católicos imediatamente anterior àquela na qual nos centramos, algo que apenas se insinuava na bibliografia anterior e que possibilitou uma análise relacional mais aprofundada de nosso objeto. Esse trabalho também foi particularmente inspirador na medida em que apresentou a fecundidade teórico-metodológica da obra de Pierre Bourdieu para se trabalhar com partidos e organizações políticas, sobretudo na perspectiva da análise do discurso.

Do ponto vista das abordagens teórico-metodológicas, temos mais uma vez, uma inevitável pluralidade. Temos autores que se contentaram com uma narrativa de tipo mais factual ou tradicional, de pouca ou nenhuma preocupação teórica. Nesses trabalhos, é possível perceber que os textos ganham um caráter propagandístico ou condenatório (embora isso não signifique que foram necessariamente acríticos), sendo isso perceptível por meio da sutileza do discurso ou de declaradas análises subjetivistas. Refiro-me principalmente ao primeiro bloco supracitado, mas também aos trabalhos de Beozzo (1984) e Lima e Arantes (1984).

No segundo bloco, encontramos outras abordagens, mais acadêmicas, embora bastante simpáticas às experiências estudadas. A principal preocupação teórica foi, dentro de um quadro teórico maior referenciado no marxismo, a relação dialética entre ideologia e práxis nos movimentos sociais, questão conexa ao debate sobre as relações entre superestrutura e infra-estrutura. Em geral, os autores buscaram defender e demonstrar, com maior ou menor sucesso, que em última instância, a práxis estrutura a ideologia. Excetua-se nesse aspecto a obra do ex-militante de JUC e AP em Campinas, José Luiz Sigrist (1984) sobre o “itinerário da ideologia” da JUC, onde o autor está mais preocupado com as etapas de construção da identidade deste movimento social. Saliente-se que o autor desconsidera que a última etapa de seu itinerário teve maior dinamismo na AP e não na JUC. Aborda o tema do ponto de vista de uma fenomenologia de matriz hegeliana e da sociologia de Alain Touraine. Outro autor, Lima (1979), com suas hipóteses interpretativas, realiza um ensaio que podemos chamar genericamente de antiidealista, defendendo intransigentemente que só podemos entender as experiências daquela “Igreja

progressista” se partimos da análise de sua “prática concreta” e não de sua ideologia. Por fim, nesse bloco, julgo que as obras mais relevantes e consistentes são as dos sociólogos Souza (1984) e Semeraro (1994), orientados por categorias analíticas de Antonio Gramsci como *bloco histórico* e *hegemonia*. No caso de Botas (1983), a referência teoria é a análise política do período realizada por Roberto Schwarz em “Cultura e Política no Brasil (1964-1969)” (SCHWARZ, 1970).

Os trabalhos mais recentes que revisitaram a história da AP apresentam novas abordagens. O sociólogo Marcelo Ridenti, que se destaca por sua vasta pesquisa sobre a cultura de esquerda no Brasil dos anos 1960 e 1970, estudou a AP juntamente com outras tantas organizações de esquerda. Valendo-se dos mais representativos documentos e de depoimentos de ex-militantes, sintetizou suas interpretações em um capítulo de 54 páginas (RIDENTI, 2002) dentro de obra mais abrangente (REIS FILHO; RIDENTI, 2002). Ridenti adota o conceito de *nova esquerda brasileira* elaborado pelo historiador Daniel Aarão Reis Filho em (REIS FILHO; SÁ, 1985) para pensar a AP, conceito ao qual também recorrem os demais autores deste bloco, com exceção de Oliveira Jr. (DIAS, 2003; OLIVEIRA, 2005; SALES, 2006). A *nova esquerda brasileira* é assim definida:

[...] organizações e partidos políticos clandestinos que surgiram no país em oposição e como alternativa ao Partido Comunista Brasileiro – PCB – e que se propunham a dirigir as lutas sociais e políticas do povo brasileiro, encaminhando-as no sentido da liquidação da exploração social, da dominação do capital internacional e da construção de uma sociedade socialista. (REIS FILHO; SÁ, 1985, p. 7).

Parece-me correta a inclusão da AP segundo essa definição bastante abrangente; contudo, devemos salientar que no período pré-golpe, a despeito de suas críticas, a AP inseriu-se de modo contundente na conjuntura por meio de uma prática de alianças com o PCB e demais organizações de esquerda nos movimento sociais, em especial o estudantil, e dividiu espaços com os pecebistas nas cúpulas de organizações sindicais de trabalhadores do campo e da cidade. Os demais autores acima citados não aderiram a análise cabal da AP realizada por Ridenti. Este autor, utilizando conceito desenvolvido por Michael Löwy e Robert Sayre, defendeu em um conjunto de obras que toda a cultura de esquerda nas décadas de 1960 e 1970, e de modo exemplar a AP, foi permeada por um “romantismo revolucionário”, cuja característica seria “instaurar um futuro novo, no qual a humanidade encontraria uma parte das qualidades e valores que tinha perdido com a modernidade: comunidade, gratuidade, doação, harmonia com a

natureza, trabalho como arte, encantamento da vida” (LÖWY; SAYRE, 1995, p. 34 apud RIDENTI, 2002, p. 254). Também característica deste romantismo revolucionário seria a busca de uma transformação social apostando no voluntarismo da ação militante, “em detrimento da teoria e dos limites impostos pelas circunstâncias históricas objetivas” (RIDENTI, 2002, p. 255).

O trabalho de maior fôlego já feito sobre a AP é a tese de doutoramento em História de Franklin Oliveira Jr. (2000). Ex-militante da fase última de existência da AP, quando esta já se intitulava marxista-leninista (APML), o autor busca, ao longo de mais de 500 páginas, criticar toda a ampla bibliografia mais ou menos pertinente ao estudo da AP, recorrendo a uma densa narrativa que se sustenta em enorme corpus documental e extenso rol de depoimentos. Destacamos o mérito do autor em romper com os marcos cronológicos da AP institucionalizados pela bibliografia anterior (que trabalha o período 1962-1973), estendendo a vida da organização até 1980. É perceptível que sua intenção foi, mais do que se lançar a grandes vãos teóricos, preencher lacunas e valorizar aspectos, grupos, momentos e influências diversas que tiveram sua importância minorada ou mesmo silenciada pelas pesquisas anteriores. Colocando-se na perspectiva genérica de uma história política, o autor esclarece que, antes do historiador, é o militante de esquerda que avalia o esforço tenaz da AP em se constituir numa alternativa para a classe trabalhadora. Fez um balanço global das experiências organizativas e de inserção política da AP, por meio de uma metodologia que lhe permitiu organizar hipóteses e critérios avaliativos, buscando localizar os sucessos, derrotas, erros e acertos nas práticas apistas.

Duas recentes dissertações de mestrado em História elegeram a AP como objeto e seus autores interessaram-se por sua atuação pós-1964. A primeira, de Benedito Dias (2002), contribuiu com o deslocamento do enfoque geográfico dos trabalhos anteriores, que pouco ou nada trouxeram sobre a atuação de militantes da AP no estado do Paraná. Ganhou destaque a participação de elementos da AP na dinâmica de uma greve geral deflagrada em Maringá no ano de 1968, processo reconstruído principalmente pela consulta de documentos apreendidos pelo DOPS-PR e de depoimentos de ex-militantes envolvidos. Mesmo que seu enfoque maior seja a AP pós-1964, isso não impediu Dias de manter uma visão crítica acerca do período anterior. O autor nos leva a concluir que a AP no Paraná não teve grande impacto no contexto nacional ou no conjunto da organização.

A segunda dissertação, de Mônica de Oliveira (2005), assim como a de Dias, coloca-se na perspectiva da história social da vertente marxista inglesa, onde localizamos Hobsbawm, P.



Tompson e P. Anderson como principais expoentes; como sabemos, esses autores tiveram um peso importantíssimo para a crítica interna ao marxismo, no sentido de problematizar ou até mesmo combater os “economicismos” e os “estruturalismos” outrora hegemônicos entre os autores marxistas. Também Mônica de Oliveira centra seu interesse na AP pós-1964. Mais precisamente, valendo-se de documentos oficiais e depoimentos de ex-militantes, a autora avalia o processo de “integração na produção” dos membros da AP nos marcos cronológicos de 1965-1970. Os subtítulos das duas dissertações: “A experiência da Ação Popular no Paraná” de Dias e “A experiência da integração na produção na história da Ação Popular” de Oliveira, remetem logo ao viés tompsonianiano adotado, que valoriza a *experiência* primeira dos agentes na determinação e explicação do processo de sua construção enquanto sujeitos sociais politicamente ativos, postura essa que busca criticar a perspectiva de um “marxismo oficial” o qual superestimou o papel do partido ou das vanguardas na luta cotidiana dos trabalhadores. Essa perspectiva é tanto mais adequada quando se busca sustentar as interpretações nos depoimentos dos agentes que vivenciaram a *experiência* enfocada. O trabalho de Oliveira, em certa medida, aproxima-se do texto de Oliveira Jr., procurando realizar um balanço da *experiência* de integração na produção da AP, subsidiando a discussão de sua validade ou não para o presente.

A tese de doutoramento de Jean Rodrigues Sales (2005) buscou preencher importante lacuna na historiografia do Brasil contemporâneo, fazendo do impacto da revolução cubana nas organizações comunistas brasileiras seu objeto de pesquisa. A rigor, não é adequado classificar a AP como uma organização comunista, mas por sua relevância, não seria acertado omiti-la em qualquer obra abrangente sobre as esquerdas brasileiras da década de 1960 e 70. Isto fez com que Sales não repetisse a omissão de Reis Filho (1990) e dedicasse um capítulo de sua tese para avaliar o impacto cubano na história da AP. Relevante iniciativa esta, já que os trabalhos anteriores não se detiveram a contento sobre o tema, ainda mais porque certa interpretação “oficial” (LIMA; ARANTES, 1984) minimizou sua importância. Outra recente dissertação, de Admar Mendes Souza (2003), dentro de um estudo mais amplo das práticas políticas dos frades dominicanos em São Paulo, adentrando o período do regime militar, o autor foi ao jornal “Brasil Urgente” para analisar na primeira parte do texto as falas de Frei Carlos Josaphat, figura emblemática do jornal, sobre os temas políticos e religiosos.

Como se antevê facilmente, no que tange à esquerda católica pré-1964 e a AP, estamos frente a um rico debate teórico e político, onde os interlocutores falam de uma

pluralidade de lugares, dentro e fora da academia. Procuro escusar-me nesse trabalho, do mergulho intencional ou não, na atmosfera de acerto de contas e de disputa pela memória dessa história, resistindo ao perigo de ir a reboque da bibliografia, atendo-me assim numa determinada pauta de debate já estabelecida. Busco tão somente contribuir com a elaboração e defesa de uma chave interpretativa que permita valorizar (e não hierarquizar) outros determinantes no processo vivido pelos agentes dessa história.

A abordagem que proponho, e que julgo distinta das anteriores, se situa neste profícuo intercâmbio transdisciplinar entre correntes teóricas da lingüística e das ciências sociais contemporâneas, cujo olhar do historiador quase sempre desembocará em maneiras de praticar uma história do discurso ou uma história social da cultura (PINTO, 2000, p. 31). Essa questão da classificação da diversidade das práticas historiográficas contemporâneas é sem dúvida algo complexo, e sobre essa têm se debruçado muitos autores; entre eles Peter Burke, que em seu livro de divulgação “O que é historia cultural?” (BURKE, 2005), demonstrou a paulatina “virada cultural” nos trabalhos dos historiadores ocidentais desde a década de 1960, fruto do intercâmbio entre História e Antropologia. Conforme sua avaliação, desde o final da década de 1980, insinua-se um novo paradigma, que seria a “nova história cultural”, onde se destaca a influência sobre os historiadores das obras teóricas de Mikhail Bakhtin, Norbert Elias, Michel Foucault e Pierre Bourdieu. (BURKE, 2005, p. 70).

Dentro deste quadro, Burke também localiza uma espécie de “virada performativa” na chamada “história das idéias políticas”, anunciada pelo historiador inglês Quentin Skinner, em “As fundações do pensamento político moderno” de 1978 (SKINNER, 1996). Os autores adeptos dessa nova perspectiva, colocaram em prática um olhar que busca identificar e analisar os textos, as palavras e os discursos como ações ou “lances” dentro de seu respectivo contexto político, social e intelectual. Também salienta Burke, que o conceito de “performance” sofreu alterações:

Saiu a noção de uma regra cultural fixa, substituída pela idéia de improvisação. Pierre Bourdieu, um dos principais iniciadores da mudança de abordagem – embora raramente use o termo “performance” – introduziu o conceito de “habitus” (o princípio da improvisação regulada) contra a noção estruturalista de cultura como sistema de regras, idéia que ele considerava rígida demais. (BURKE, 2005, 122).

Acredito que meu texto esteja bastante sintonizado nessas referências. Por serem os agrupamentos da esquerda católica organizações políticas, busco trabalhar com sua documentação na perspectiva de uma análise do discurso político. Oriento-me nas sugestões do

historiador inglês J.G.A. Pocock (2003), bastante inspirado em Quentin Skinner, de quem extraio uma maneira ampla de conceber o discurso político e de trabalhá-lo na perspectiva histórica:

O discurso político obviamente é prático e animado por necessidades do presente, mas não obstante está constantemente envolvido em um esforço por descobrir quais são as necessidades presentes da prática, e as mentes mais vigorosas que o utilizam estão constantemente explorando a tensão entre os usos lingüísticos estabelecidos e a necessidade de usar as palavras de novas maneiras.(POCOCK, 2003, p. 37).

Sem dúvida, é isso que podemos observar também nos documentos da esquerda católica, que, como salientamos, buscava romper com o arcabouço tradicional do pensamento católico no Brasil. Como buscarei demonstrar ao longo desse texto, a esquerda católica apropriou-se de uma linguagem política que continha as marcas de outras lutas em outros contextos. Quando falo em linguagem política apropriada, estou me referindo à chamada doutrina social da Igreja e ao humanismo cristão de modo mais amplo, como também me refiro aos usos da linguagem marxista na história da AP. Entretanto, como atenta Pocock:

O presente de necessidades práticas em que os atores do passado se encontravam não é imediatamente acessível, dado que se deve chegar até nós pela mediação da linguagem que eles usavam. Mas isso não significa que não seja acessível. A partir dos textos que eles escreveram, a partir do nosso conhecimento da linguagem que usavam, das comunidades de debate às quais pertenciam, dos programas de ação que foram colocados em prática e da história do período em geral, frequentemente é possível formular hipóteses referentes às necessidades que eles tinham e às estratégias que desejavam levar adiante, e testar essas hipóteses usando-as para interpretar as intenções e as ações dos próprios textos. Estamos interessados, contudo, menos na *prática* do texto do que em sua *performance* discursiva. (POCOCK, 2003, p. 38, grifo do autor).

O que é mister reter é a concepção do discurso político como “artilharia”, com a qual se faz o jogo ou a luta política. É também por meios discursivos que cada agrupamento organiza sua identidade coletiva e a narrativa de sua própria história. Fica claro então que o discurso político, mantido seu caráter representacional, é ele próprio constituinte da trama histórica e não mero reflexo desta. O fato de abordar a documentação sob o enfoque dado por Pocock permitiu um tratamento realmente diferenciado e crítico das questões ideológicas concernentes à esquerda católica e a AP, já que os trabalhos anteriores, na maior parte do tempo, não aprofundaram o estudo sobre suas referências teóricas e políticas, mais preocupados que estavam em estabelecer cronologias com base nos autores citados nos documentos das organizações, como se análise sobre a pertinência daquelas referências se encerrasse no entendimento de que foram meros

reflexos episódios de uma trajetória linear de “radicalização”, de “esquerdização”, de transformação de uma militância “pequeno-burguesa” em um verdadeiro partido revolucionário que dirigiria a classe trabalhadora rumo a sua libertação.

A bibliografia especializada com a qual trabalho, de modo geral, é vazada contundentemente pela memória de ex-militantes. Conseqüentemente, podemos dizer que a história da esquerda católica e da AP ressentem-se de abordagens que desautorizem criticamente e metodologicamente o apelo às interpretações “deles por eles mesmos”. É isto que explica a demanda a outros referenciais teórico-metodológicos que adoto neste trabalho. Nesse sentido, julgo que as perspectivas abertas pela sociologia das práticas de Pierre Bourdieu podem contribuir para novas abordagens no campo da história política. Não pretendo proceder a uma aplicação total de um modelo, mas sim recorrer principalmente à noção de *campo*, e mais precisamente a de *campo político*, tais como forjadas por Bourdieu. Acredito que esses instrumentos vêm em proveito de uma análise **relacional** das práticas discursivas e não discursivas dos agentes que trabalho, e ainda para uma compreensão problematizada de suas tomadas de posição, já que o conceito de *campo* seria:

[...] em certo sentido, uma estenografia conceptual de um modo de construção do objeto que vai comandar – ou orientar – todas as opções práticas da pesquisa. Ela funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber, verificar que o objeto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades. Per meio dela, torna-se presente o primeiro preceito do método, que impõe que se lute por todos os meios contra a inclinação primária para pensar o mundo social de maneira realista ou, para dizer como Cassirer, *substancialista*. (BOURDIEU, 2003, p. 27, grifo do autor).

Dispensando-me de uma longa descrição sobre os fundamentos filosóficos e teóricos das noções mais operacionais da sociologia de Bourdieu, pretendo deixar claro de que forma a adoção da noção de *campo* pode contribuir para o estudo de organizações políticas do passado, e mais ainda na construção e análise do objeto do presente texto.

[...] nesses campos que são palco de uma revolução permanente, os produtores de vanguarda são determinados pelo passado até nas inovações destinadas a superá-lo, inscritas, como em uma matriz original, no espaço dos possíveis imanentes ao próprio campo. **O que se produz no campo é cada vez mais dependente da história específica do campo, e cada vez mais difícil de deduzir ou prever a partir do conhecimento do estado do mundo social (situação econômica, política, etc) no momento. A autonomia relativa do campo sempre se realiza melhor nas obras que devem suas propriedades formais a seu valor apenas à estrutura, ou seja, à história do campo,**

**desqualificando as interpretações que, por um “curto-circuito”, julgam-se no direito de passar diretamente do que se passa no mundo ao que se passa no campo.** (BOURDIEU, 1996, p. 70, grifo nosso).

Se bem entendidas essas proposições, é fácil perceber que o *campo político* apresenta essas características, talvez ainda mais do que outros. Abordamos então a atuação da esquerda católica e da AP dentro desta rede ou espaço de intersecção entre o *subcampo* de militância católica e o *subcampo* da política estudantil, integrados no *campo político* nacional mais amplo (principalmente focado em sua fração à esquerda). Saliente-se que o *campo político* também se apresenta hierarquizado, e que os integrantes da esquerda católica ocuparam posições dominadas dentro da estrutura hierárquica das forças políticas atuantes no período por nós focado. Pudemos, desse modo, entender e explicitar as tomadas de posição dos integrantes da esquerda católica materializadas em seu discurso em íntima relação com o *campo político* do período, particularmente considerando que:

[...] tratando-se de compreender uma tomada de posição política, programa, intervenção, discurso eleitoral, etc., é, pelo menos, tão importante conhecer o universo das tomadas de posição propostas em concorrência no interior do campo como conhecer as pressões dos laicos de quem os responsáveis por tais tomadas de posição são os mandatários declarados (a base): uma tomada de posição, como o nome diz às mil maravilhas, é um ato que só ganha sentido relacionalmente, na diferença e pela diferença, no *desvio distintivo*.[...] este “sentido prático” das tomadas de posição possíveis e impossíveis, prováveis e improváveis para os diferentes ocupantes das diferentes posições é o que lhe permite “escolher” as tomadas de posição convenientes e convencionadas, e evitar as tomadas de posição “comprometedoras” que fariam com que se encontrasse com os ocupantes de posições opostas no espaço do campo político. (BOURDIEU, 2003, pp. 171-172, grifo do autor).

Considerando este “senso prático” do jogo político, buscamos apresentar e analisar nos documentos da esquerda católica, mas também nos depoimentos de ex-militantes da AP em São Paulo, o esforço de *reperformance* discursiva de que fala Pocock e também esses *desvios distintivos* de que fala Bourdieu. Não só as “estruturas estruturantes” do campo fazem-se sentir nas determinações práticas dos agentes, mas de modo igualmente importante, pesam a própria conjuntura histórica e a problemática política objetiva nas quais estão inseridos.

Concretamente, a produção de tomadas de posição depende do sistema das tomadas de posição propostas em concorrência pelo conjunto dos partidos antagonistas, quer dizer, da *problemática política* como campo de possibilidades estratégicas objetivamente oferecidas à escolha dos agentes em forma de posições efetivamente ocupadas e tomadas de posição efetivamente propostas no campo. Os partidos, como as tendências no seio dos partidos, só

têm existência relacional e seria vão tentar definir o que eles são e o que eles professam independentemente daquilo que são e professam os seus concorrentes no seio do mesmo campo. (BOURDIEU, 2003, p. 178, grifo do autor).

O olhar centrado no *campo político* e em sua respectiva *problemática* conjuntural permitiu relativizar algumas proposições dos trabalhos elencados no segundo bloco bibliográfico, que em sua maioria, pensaram a esquerda católica e a AP dentro dos marcos de uma história institucional da Igreja Católica. Os trabalhos mais recentes sobre o tema, como expusemos, já operaram um primeiro deslocamento do objeto para a história da esquerda brasileira, mas privilegiaram a AP no pós-golpe. Pretendemos então um deslocamento do objeto do quadro referencial da história da Igreja Católica brasileira para o quadro da história política do período anterior ao golpe, o que permitiu habilitar e sugerir outras determinantes do processo estudado, como se será ao longo dos capítulos. Buscando não nos manter somente na dimensão diacrônica do processo, privilegiando somente um ou outro agrupamento, selecionamos e cruzamos um rol de documentos que apresentam um conjunto de performances bastante similares. Este tratamento documental nos permitiu identificar com bastante clareza as estratégias de distinção dos grupos integrantes da esquerda católica, favorecendo uma análise relacional dos documentos da JUC, do PDC, da AP ou dos artigos de jornal “Brasil, Urgente”. Também a recorrência dos mesmos programas de ação e tomadas de posições nos documentos evidenciou os alinhamentos políticos da esquerda católica no contexto em questão.

Além de uma concepção geral do discurso político, que tomamos de Pocock e da noção de *campo político* que tomamos de Bourdieu, nos pareceu de grande utilidade a tipologia lógico-histórica das correntes de pensamento político proposta por Norberto Bobbio em “Direira e Esquerda: razões e significados de uma distinção política” (BOBBIO, 2001). Por fim, como trabalho também com fontes orais, orientei-me pelo debate corporificado em “Usos e Abusos da História Oral (FERREIRA; AMADO, 2005), e em particular, no artigo de Danièle Voldman “A invenção do depoimento oral” (VOLDMAN, 2005), que nos oferece alguns alertas metodológicos bastante pertinentes sobre os depoimentos de ex-militantes de organizações políticas. São basicamente essas as ferramentas que me pareceram necessárias para avançar com o tema proposto.

No primeiro capítulo, oferecemos uma análise sumária da doutrina social da Igreja e do discurso humanista cristão, produzido principalmente na França do entre-guerras, corrente

filosófica esta reapropriada por militantes e intelectuais católicos no Brasil ao longo das décadas de 1940, 50 e 60. Para tanto, considere os autores que subsidiavam o discurso dos militantes católicos, com destaque para o filósofo francês Jacques Maritain. Feito isto, pudemos problematizar interpretações e marcos cronológicos bastante institucionalizados na bibliografia sobre a Juventude Universitária Católica (JUC) e AP, ou de modo mais amplo, sobre a esquerda católica no Brasil.

No segundo capítulo, busquei compreender e analisar o processo de construção da esquerda católica e da AP à época de seu surgimento no *campo político* nacional e sua inserção e atuação na *problemática política* do pré-golpe, contando com documentos internos da ala à esquerda do Partido Democrata Cristão (PDC) e com os documentos internos da JUC e AP. A AP surge em 1962, de modo rápido, por iniciativa de militantes e simpatizantes da linha de atuação política que a JUC vinha ensaiando no movimento estudantil no final da década de 1950. Nos dois anos que antecedem ao golpe civil-militar de 1964 não é possível traçar contornos muito definidos para suas esferas de atuação, já que essas se confundem, havendo muitos militantes que atuaram tanto na JUC quanto na AP. Isso explica o motivo de nos referirmos, em vários momentos, à esquerda católica e à AP, ou à JUC e à AP juntas. Outro embricamento da análise ocorre irreparavelmente: as histórias da JUC, da esquerda católica, da AP e da UNE, ou ainda de outras organizações de esquerda atuantes no período, ocupam os mesmos espaços e possuem os mesmos protagonistas.

No terceiro e último capítulo, tratamos da inserção da esquerda católica junto às demais forças de esquerda que se irmanaram no esforço de pressionar o governo João Goulart a realizar as tão esperadas reformas de base. Para isso trabalhamos com os artigos do jornal “Brasil, Urgente”, e também com depoimentos de ex-militantes da AP paulista, com os quais também foi possível compor um histórico que permitiu o aprofundamento do conhecimento da gestão do apista José Serra na UEE em 1962/1963 e na UNE em 1963/1964. Também pudemos avançar no que toca o período imediatamente posterior ao golpe civil-militar de 1964, quando a AP teve seus principais dirigentes nacionais no exílio, ao mesmo tempo em que se organizou um Comando Nacional em caráter provisório em São Paulo, que buscou rearticular a organização. Encerro o texto no momento em que entendemos que houve o surgimento de uma nova Ação Popular, que se esforçou para fazer frente à nova conjuntura política instalada no Brasil.

## Capítulo 1 - As matrizes da “esquerda católica” no Brasil.

### 1.1 Leigos católicos e a política na primeira metade do século XX.

O significativo está em que a derivação da AP para, inclusive, um ativismo limite, não representou uma satelitização por movimentos de esquerda radical confessos. Constituiu o ideário daquele movimento, então, o forçoso de situar, *jure proprio*, aquela posição, a partir de um engajamento que se pretendia intensamente cristão e apoiava os seus fundamentos num “ethos” próprio, e novo, de participação.

**A análise, por outro lado, da radicalidade a que atingiu a AP pode ser compreendida a partir da sua inserção histórica na tradição do pensamento do laicato católico brasileiro. Nesse particular ela logra ser entendida como uma compensação impaciente, no campo da politização, e da intervenção violenta sobre o plano da ordem social, da perspectiva descomprometida que a antecedeu.** (MENDES, 1966, p. 24, grifo nosso).

Os militantes que deram origem à AP, quando ainda eram membros da JUC, atuavam mandatados pela hierarquia da Igreja Católica Apostólica Romana participando de seu apostolado leigo. A JUC era o movimento especializado da Ação Católica Brasileira (ACB)<sup>2</sup> para o meio universitário. Este movimento estruturou-se ao longo de experiências localizadas e de diminuta permanência que remontam aos fins do século XIX<sup>3</sup>. Com a reestruturação da ACB em 1950, a JUC iniciou sua organização e expansão mais efetiva pelas universidades brasileiras da

<sup>2</sup> Por iniciativa do pontificado de Pio XI (1922-1938) incentivava-se a criação de apostolados leigos na Itália, cujos movimentos receberam o nome de Ação Católica e se disseminaram por outros países europeus. No Brasil, a orientação européia levou aos esforços de D. Sebastião Leme, Cardeal do Rio de Janeiro, assessorado por outros bispos, padres e leigos, que culminou na organização oficial da ACB em 1935. A ACB teve inicialmente como referência o modelo italiano, estruturando-se em quatro ramos fundamentais: Homens da Ação Católica; Liga Feminina de Ação Católica; Juventude Católica Brasileira (masculina); Juventude Feminina Católica (SIGRIST, 1982, pp.16-17).

<sup>3</sup> Uma primeira tentativa de organizar os estudantes católicos, que teve pouco desenvolvimento, deve-se ao padre Júlio Maria no Rio de Janeiro no final de 1899, com a criação da União Católica. Desse grupo participaram Jônatas Serrano, Joaquim Moreira da Fonseca, Pio Ottoni e outros, produzindo órgão próprio, a *Revista Social*. Outra iniciativa ocorreu por influência do Centro Dom Vital e seu presidente Alceu Amoroso Lima, também no Rio de Janeiro, quando em 1929 surge a Associação dos Universitários Católicos (AUC). A AUC publicava um jornal que levava o mesmo nome da associação, e entre 1933 a 1937, publicou uma revista chamada *Vida*. A AUC seria integrada a ACB em 1937, transformando-se numa espécie de primeira JUC, com núcleos no Rio e em outras poucas capitais estaduais. Efetivamente, a JUC só se constituiria num movimento mais organizado com a reestruturação da ACB em 1950, quando se superaram as dificuldades com o modelo italiano adotando-se o modelo francês de AC. A ACB, dessa forma, especializava os movimentos de acordo com os meios sociais. A JUC se transforma em setor especializado de AC para o trabalho de “recristianização” nas universidades (SOUZA, 1984, pp. 91-95). Outras iniciativas de pouca amplitude foram: a União dos Moços Católicos (UMC) em 1928 (Recife); em 1932, a Juventude Feminina Católica (JFC) (SIGRIST, 1982, p. 15).



época (SOUZA, 1984, p. 109)<sup>4</sup>. O sentido da atuação dos jucistas, segundo a própria motivação primeira dos movimentos de Ação Católica, deveria consistir basicamente em impregnar o espaço social dos princípios cristãos considerados bastante combalidos no início do século XX; ao menos é este o sentido da falas que podemos encontrar em inúmeros documentos eclesiásticos e leigos que apelam para a necessidade de uma reação da Igreja Católica ao mundo moderno, a exemplo da fala de Leão XIII na encíclica que inaugura a chamada doutrina social da Igreja, a *Rerum Novarum* de 1891:

Quando, pois, o Evangelho raiou no mundo, quando os povos tiveram conhecimento do grande mistério da encarnação do Verbo e da redenção dos homens, a vida de Jesus Cristo, Deus e homem, invadiu as sociedades e impregnou-as inteiramente com a Sua fé, com as Suas máximas e com as Suas leis. É por isso que, se a sociedade humana deve ser curada, não o será senão pelo **regresso** à vida e às instituições do cristianismo.<sup>5</sup>(grifo nosso).

A AC desejava realizar esse trabalho de “evangelização do meio” ou de “recristianização”, e mais ainda, implementar um espaço de formação de lideranças católicas para compor as elites dirigentes do Estado. Ao longo da década de 1950, parte dos estudantes jucistas mudará substancialmente o sentido de suas práticas nas universidades brasileiras, chocando-se com as determinações e interesses do grupo hegemônico da hierarquia católica.

O interesse da Igreja Católica em patrocinar e emprestar sua estrutura e capital político a este tipo de empresa foi declaradamente reagir à ofensiva laica que vinha se disseminando em diversos espaços sociais e se recompor no *campo de poder*<sup>6</sup>. É evidente o peso estratégico que as instituições de ensino de todos os níveis teriam para este propósito, o que em grande medida explica o empenho da Igreja em defender seus próprios institutos educacionais e

<sup>4</sup> Resultado de deliberações da 4ª Semana Nacional da ACB em julho de 1950, os vários ramos de apostolado deveriam se especializar segundo as faixas etárias e o meio social. Com efeito, teríamos a Juventude Agrária Católica (JAC) para jovens do campo; para os jovens das cidades e independentemente das instituições de ensino teríamos a Juventude Independente Católica (JIC); entre secundaristas a Juventude Estudantil Católica (JEC); para os jovens operários a Juventude Operária Católica (JOC); entre universitários a Juventude Universitária Católica (JUC). Todas as juventudes católicas deveriam ser divididas por gênero, acrescentando-se um “F” de feminina ao final das siglas (SIGRIST, 1982, p. 20).

<sup>5</sup> LEÃO XIII. *Rerum Novarum*. 1891. Disponível em: ([http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals)). Acesso em: 2/5/2007.

<sup>6</sup> Segundo a leitura de Lóic Wacquant da obra de Bourdieu por ele prefaciada (BOURDIEU, Pierre. *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Cambridge: Polity Press, 1996.): “Primeiro, Bourdieu sustenta que, longe de se difundir pelo social sob a forma de ‘capilaridades’, o poder se concentra em setores institucionais definidos e em zonas do espaço social: O campo de poder é precisamente essa arena onde se acumula a ‘energia social’ constitutiva das formas de capital e onde o valor relativo das diversas espécies de poder é contestado e adjudicado.” In: WACQUANT, Lóic. *O poder simbólico na dominação da “Nobreza de Estado”*. In: \_\_\_\_\_. (org.). *O Mistério do Ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005, pp. 173-175.

o ensino religioso nas escolas públicas. O ensino confessional, juntamente com a questão do divórcio, foi um dos itens pelo qual a hierarquia católica travou suas batalhas com grande êxito durante a Primeira República e o Estado Novo. No campo político, onde a ofensiva laicista se degradava em matizes de direita à esquerda, cada vez mais, colocava-se em questão o poder da Igreja e suas possibilidades de influência nos processos de transformação social. Podemos dizer, grosso modo, que no Brasil, principalmente no período posterior ao advento da República, a ofensiva laicista de inspiração positivista e liberal se dava mais por parte das elites, o que nos remete aos setores dirigentes do Estado<sup>7</sup>. A ofensiva que vinha à esquerda, primeiramente sob o signo do anarquismo e depois do comunismo, era temida por seu avanço entre as camadas médias urbanas e populares da sociedade.

Os jucistas eram oriundos principalmente dos setores médios urbanos, extrato social com forte inserção da Igreja Católica. Este fato lhes assegurava uma grande possibilidade de acesso à universidade, permitindo assim seu engajamento no jogo político nacional via movimento estudantil e outros movimentos sociais. A origem social, o acesso à universidade e o envolvimento junto aos movimentos de apostolado da Igreja (JEC e depois JUC e AP) lhes garantiam a permanência relativamente duradoura em espaços sociais que, por sua vez, lhes forneciam o tempo livre e a possibilidade de acumular um capital cultural - instrumentos de expressão e de crítica (doutrinas e teorias) -, sem os quais não seria possível aos jucistas manipular linguagens, formular e explicitar uma representação do mundo social de caráter eminentemente político, representações estas postas em concorrência na luta política na qual se engajavam<sup>8</sup>.

Para que possamos compreender o discurso político da fração de esquerda da JUC que capitaneou o surgimento da AP em 1962-63, devemos antes recuar no tempo, lá onde se constituíram historicamente as principais matrizes do pensamento político-filosófico das quais

---

<sup>7</sup> Assim como salienta Roberto Romano (1979, p. 103) em relação ao “antimodernismo” católico daquele período: “Este, na realidade, em vez de se pôr contra os traços modernos de dominação, volta-se sobretudo contra o laicismo no domínio da coisa pública e no pensamento. Mais uma vez, o argumento decisivo encontra-se na fala de Pio IX. Para o *Syllabus*, com efeito, é erro anticatólico afirmar que ‘o Estado, sendo a origem e a fonte de todos os direitos, goza de um direito sem limites’”.

<sup>8</sup> Na visão de Bourdieu, o campo político seria um dos campos mais restritos dentro de uma sociedade. As condições de possibilidade da entrada na disputa política fazem com que a maior parcela da população seja reduzida à condição de simples eleitores, já que são privadas das principais condições de uma participação mais efetiva, quais sejam, o tempo livre e o capital cultural necessários para o desenvolvimento das aptidões valorizadas neste campo. É claro que falamos aqui de sociedades que se organizam nos marcos de uma democracia representativa. (BOURDIEU, 2003, pp. 163-8).

aqueles agentes se apropriaram para formular sua representação do mundo social. Buscaremos demonstrar que estas representações continham uma *linguagem* político-religiosa que foi por eles herdada e manipulada. Esta, até então, somente havia sido habilitada por agentes posicionados à direita, extrema direita<sup>9</sup> e ao centro do campo político brasileiro, e no que toca sua utilização por agentes posicionados à esquerda, buscaremos demonstrar que foi incipiente e pouco original em relação aos seus usos anteriores (uma compensação impaciente, como colocou Cândido Mendes na citação que abre este capítulo). Também buscaremos evidenciar que estas representações foram largamente permeadas pelo contexto e problemática do campo político onde foram forjadas.

Como é sabido, o impacto da Renascença e do Iluminismo sobre as cosmogonias religiosas não foi algo desprezível. Não foi sem razão que diagnósticos de intelectuais europeus do séc. XIX e do início do XX apontavam para o fim gradativo da religião. Essa visão, fruto talvez de uma percepção exagerada do alcance histórico de um processo de racionalização dos espaços sociais, teria levado um Nietzsche em 1882 a anunciar que “Deus está morto”<sup>10</sup> e um Marx Weber a profetizar o “desencantamento do mundo”<sup>11</sup>. De qualquer maneira, este prognóstico é hoje largamente desmentido frente à pujança que ostentam os discursos religiosos em todo o mundo. A verdadeira extensão do decréscimo de poder da Igreja Católica desde os rascunhos do mundo moderno, passando pelos séculos XVII, XVIII e XIX, é uma questão a qual não seria adequado analisar neste texto. Seja qual for a exata dimensão dessa diminuição de poder, as encíclicas papais convertiam esse diagnóstico em algo de oficial, justificando e incentivando as iniciativas de “reação católica” ao longo de vários pontificados. Era o tempo no qual a Igreja enfrentava os profundos ataques oriundos do racionalismo ilustrado e dos ideários liberal e materialista ateu. Elucidativa é outra encíclica de Leão XIII, a *Incrustabili Dei Consili* de 1878, “sobre os males da sociedade moderna, suas causas e seus remédios”:

---

<sup>9</sup> Pensamos aqui principalmente na Ação Integralista Brasileira (AIB) que: “Em sua ideologia, organização e ação política, o integralismo pertence à constelação ideológica dos movimentos e partidos fascistas europeus que surgiram entre o fim da Primeira Guerra Mundial e a ascensão do nazismo na Alemanha, em 1933. Embora tenha atuado por um período de apenas seis anos, a AIB foi, sem dúvida, a mais importante organização fascista na história do Brasil, pelo número de adeptos que teve, pela expressiva participação no debate político dos anos 1930 e, particularmente, pela atração que exerceu sobre extensa gama de intelectuais que discutiam os destinos do país. Seus principais líderes foram Plínio Salgado, Miguel Reale e Gustavo Barroso.”(MAIO & CYTRYNOWICZ, 2003, pp. 41-42).

<sup>10</sup> Essa frase que se tornou bastante popular aparece pela primeira vez na obra *A gaia ciência*: NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 1987.

<sup>11</sup> Essa tese clássica de Weber foi mais conhecida e debatida a partir da obra que data de 1920: WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

Ora, havemo-Nos convencido de que esses males têm a sua principal causa no desprezo e na rejeição dessa santa e augustíssima Autoridade da Igreja que governa o gênero humano em nome de Deus, e que é a salvaguarda e o apoio de toda autoridade legítima. Os inimigos da ordem pública, que perfeitamente o têm compreendido, pensaram que nada era mais próprio para subverter os fundamentos da sociedade do que atacar sem trégua a Igreja de Deus, do que torná-la odiosa e odiável por meio de vergonhosas calúnias, representando-a como inimiga da verdadeira civilização, do que enfraquecer-lhe a autoridade e a força por meio de feridas incessantemente renovadas, e do que derrubar o poder supremo do Pontífice romano, que é neste mundo o guarda e o defensor das regras eternas e imutáveis do bem e do justo. Daí, pois, saíram essas leis subversivas da divina constituição da Igreja Católica, leis cuja promulgação na maioria dos países temos de deplorar; daí promanaram o desprezo do poder espiritual, e os entraves opostos ao exercício do ministério eclesiástico, e a dispersão das Ordens religiosas, e o confisco dos bens que serviam para sustentar os ministros da Igreja e os pobres; daí, ainda, o resultado de haverem sido subtraídas à salutar direção da Igreja as instituições públicas consagradas à caridade e à beneficência; daí essa liberdade desenfreada de ensinar e de publicar tudo o que é mal, ao passo que, contrariamente, de toda maneira se viola e se oprime o direito da Igreja à instrução e à educação da juventude. E outro não foi o fim que os homens se propuseram apoderando-se do Principado temporal que a Divina Providência havia longos séculos concedera ao Pontífice romano para que este livremente e sem peias pudesse, para a salvação eterna dos povos, usar do poder que Jesus Cristo lhe conferiu.<sup>12</sup>

Não seria necessário aqui lançar mão de acuradas metodologias de análise de discurso para perceber que a estratégia de criação de uma representação da Igreja como atacada e usurpada, ou numa palavra, vítima, sem dúvida, seria indispensável para se exaltar os ânimos católicos. Durante a vigência do catolicismo ultramontano, do pontificado de Pio VII (1800-1823) ao pontificado de João XXIII (1958-1963), a Igreja apresentou certas características gerais e duradouras, que por si só denunciavam seu acuoamento, não obstante sua potência de reação:

Nesse longo período de mais de um século, as características fundamentais da reação antimoderna católica permaneceram mais ou menos as mesmas. Na esfera intelectual, a rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna. Na política externa, a condenação à liberal-democracia burguesa e o concomitante reforço da idéia monárquica. Na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do Papa e o reforço do episcopado. Na esfera socioeconômica, a condenação ao capitalismo e ao comunismo e um indisfarçável saudosismo da Idade Média, que se manifestará fortemente no Brasil na década de 1930 [...]. (MANOEL, 2004, p. 11).

No Brasil, as iniciativas mais efetivas da reação católica teriam que esperar a separação entre Igreja e Estado, adentrando o período republicano eivado pelo laicismo inspirado

<sup>12</sup> LEÃO XIII. *Incrustabili Dei Consili*, 1978. Disponível em: ([http://www.vatican.va/holy\\_father/Leo\\_xiii/encyclicals](http://www.vatican.va/holy_father/Leo_xiii/encyclicals)). Acesso em 3/05/2007.

na filosofia positivista. Além da busca do estreitamento institucional entre a Igreja brasileira e Roma, o que antes era dificultado pela instituição do padroado régio, a hierarquia incentivava os apostolados leigos em todos os setores sociais e manobrava no intuito de manter seus privilégios e possibilidades de influência social por meio da manutenção dos aspectos vantajosos de suas ligações orgânicas com o Estado.<sup>13</sup>

Ao tempo dos primeiros conflitos envolvendo os jovens oficiais do Exército (o que posteriormente foi chamado de tenentismo); no mesmo ano da fundação do Partido Comunista do Brasil (PCB) e da Semana de Arte Moderna de 1922; um dos entusiastas do movimento modernista, Tristão de Athayde (pseudônimo de Alceu Amoroso Lima -1893-1983) participava da fundação do Centro Dom Vital no Rio de Janeiro. O agrupamento de intelectuais católicos foi inicialmente presidido pelo político e jornalista Jackson de Figueiredo (1891-1928) e tinha como órgão oficial a revista “A Ordem”, difusora do pensamento católico tradicionalista e, muitas vezes, reacionário. Em 1928, diante do falecimento de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, já convertido ao catolicismo, assume a presidência da organização imprimindo-a paulatinamente uma reorientação política rumo ao centro, ao passo do exercício de sua reconhecida e duradoura liderança sobre o laicato católico durante as décadas de 1940 e 1950 (SOUZA, 1984, p. 59).

Em vários países latino-americanos e europeus foi comum, nos anos de 1930 e 40, sobretudo após 1945, o surgimento de partidos católicos<sup>14</sup>; no Brasil, esse projeto era frustrado por declarada resistência de D. Sebastião Leme da Silva Cintra (1882-1942), líder da hierarquia, Cardeal e Arcebispo do Rio de Janeiro (SOUZA, 1984, p. 61). No afã de responder à ofensiva laicista dos setores dirigentes do Estado e ao avanço das idéias materialistas, outras iniciativas

---

<sup>13</sup> Para um estudo aprofundado sobre as relações entre Igreja e Estado no Brasil da primeira metade do século XX, conferir: BRUNEAU, Thomas. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974; também ROMANO, Roberto. *Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairós, 1979; CAVA, Ralph Della. *Igreja e Estado no Brasil do séc. XX*. In: *Estudos CEBRAP*. São Paulo: Ed. Brasileira de Ciência, nº 12, abr.-jun., 1975, pp. 5-55; e mais recentemente: MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989 e AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991 (História do pensamento católico no Brasil; v.2).

<sup>14</sup> A alternativa da Democracia Cristã conquistava uma força eleitoral relativamente considerável nos seguintes países: na Alemanha (União Democracia Cristã); na Itália (DC Italiana); na Áustria (Partido Popular); na Bélgica (Partido Social Cristão); na França (Movimento republicano Popular); Holanda (Partido Popular Católico); na Suíça (Partido Conservador Suíço). Na América Latina, surgiram com a denominação de PDC: no Brasil, Chile, Argentina, Uruguai, Peru, Guatemala e El Salvador. Para além, o Movimento Democrata Cristão no Paraguai, Partido Social Cristão na Nicarágua e Bolívia, a DC Equatoriana, o Partido Revolucionário Social Cristão na República Dominicana e por fim, o Partido Social Cristão – Comitê de Organização Política Eleitoral Independente na Venezuela (COELHO, 2003, p.202).

iam surgindo sob o escrutínio de D. Sebastião Leme e tuteladas quase sempre por Alceu Amoroso Lima. São exemplos: AUC em 1929; a Liga Eleitoral Católica (LEC)<sup>15</sup> e os Círculos Operários<sup>16</sup> em 1932; a própria ACB em 1935. De modo majoritário, tanto no período do Estado Novo quanto no período da experiência democrática de 1945 a 1964, devemos dizê-lo, que aquém do anticapitalismo presente em seu discurso e dos chamados setores progressistas minoritários da hierarquia e laicato, ao patamar das iniciativas concretas:

O comportamento da Igreja dentro do Brasil era orientado ideologicamente no sentido de haver uma identificação com a Igreja européia, principalmente em relação às questões como o comunismo, socialismo e secularismo. Essa ideologia facilitava a composição da Igreja com o quadro de dominação existente dentro do país e a identificação de seus interesses evangelizadores com os interesses políticos e econômicos das velhas e novas classes dominantes. (LIMA, 1979, p. 20).

Bastante divulgadas foram as posições da Igreja e dos leigos católicos dispersos por vários agrupamentos políticos e a instrumentalização da fé no interesse de sustentar posturas conservadoras de várias tonalidades. Também é conhecida a simpatia que houve de muitos políticos e intelectuais católicos por regimes autoritários e totalitários na Europa e no Brasil. Não podemos deixar de lembrar do Integralismo. Entretanto, com o fim da 2ª Guerra Mundial em 1945, os anseios autoritários de muitos políticos tiveram que ser recolhidos mais ao íntimo, logo que, na arena pública, seria interessante agora pousar de democrata. Foi nesses anos que muitos intelectuais, políticos e militantes católicos passaram a atualizar a substância de seus discursos e a povoar posições mais ao centro no campo político brasileiro.

Consideradas as forças políticas e sociais atuantes no decorrer do ano de 1945, fica evidente que a corrente anti-Estado Novo, apesar de alimentada pelos fortes ventos liberais democráticos que varreram o mundo ao final da Segunda Guerra Mundial, era numericamente limitada e de extração social e política muito bem definida e limitada: reunia empresários, bacharéis, militares de alta patente – principalmente vinculados à aeronáutica – e segmentos da intelectualidade comprometidos com princípios liberais que já haviam inspirado práticas políticas postergadas do cenário nacional pela ditadura do Estado Novo. No outro extremo, se posicionava parte da população brasileira

<sup>15</sup> A LEC visava a exercer uma espécie de vigilância sobre os partidos políticos nos momentos constituintes e eleitorais, clara estratégia para conquistar compromissos de parlamentares e candidatos, por meio da publicação de seus nomes em listas propagandeadas pelas paróquias, apresentando-os como defensores das “causas cristãs”. (SOUZA, 1984, p. 60).

<sup>16</sup> Iniciativa liderada pelo jesuíta italiano Leopoldo Bretanho, primeiramente restrita ao RS, ganhou expressão nacional como reação à chamada Intentona Comunista de 1935. Levado ao Rio de Janeiro, Bretanho articulou junto à hierarquia e políticos governistas a criação da Confederação Nacional dos Operários Católicos. Basicamente, a intenção dos Círculos era resistir à ofensiva comunista nos meios operários; em 1937 contava com 34 Círculos e 31.000 membros, em 1944, eram 200 Círculos e 200.000 inscritos. (MOTTA, 2002, p. 27).

comprometida com o projeto social getulista/trabalhista. Beneficiadas pelas conquistas materiais e simbólicas, conformavam um amplo segmento social que se sentia ameaçado pelas potenciais mudanças que a cada dia se tornavam mais nítidas no cenário político nacional. (DELGADO, 2003, p. 131).

Nesse contexto, em 1946, a revista “A Ordem” traz a público uma edição especial sobre o filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973), cujas idéias já eram conhecidas nos meios de militância católica. A interlocução de Alceu Amoroso Lima com o “solitário de Meudon” já vinha de uma década; em 1936, Maritain visita o Brasil, encontra-se com Alceu Amoroso Lima e, logo após, é nomeado membro correspondente europeu da Academia Brasileira de Letras (ABL) (LEPARGNEUR, 1974, p.494). Alceu Amoroso Lima foi o principal divulgador das obras de Maritain no Brasil e também esteve presente nos momentos dos primeiros passos da democracia cristã na América do Sul. Ainda em 1945, em introdução a obra de Maritain por ele traduzida, *Cristianismo e Democracia*, Alceu escrevia:

Muitos de nossa geração rejeitamos, em tempo, a democracia por ser ela ou pelo menos se ter tornado exclusivamente o setor político da Burguesia, a máscara de hipocrisia política de que ela se revestia para “fazer crer ao Povo que ele governa”, segundo o conceito de Louis Latzarus. A obra definitiva de Maritain foi, à luz dos princípios religiosos e filosóficos mais puros da Igreja Católica, ter mostrado a veracidade da sentença bergsoniana, de que “a democracia é de essência evangélica”. Eis por que é em Maritain que vamos procurar os fundamentos metafísicos indispensáveis para uma restauração da dignidade da democracia, que deixa de ser, quando bem entendida e aplicada, a defesa de uma classe moribunda para se tornar a garantia dos próprios direitos do homem, contra toda opressão econômica e política, na sociedade.<sup>17</sup>

Em abril de 1947 realizou-se na cidade de Montevideu, no Uruguai, o *1º Congresso da Democracia Cristã na América*. Reuniram-se na ocasião aqueles militantes católicos que buscavam elaborar estratégias para expandir a terceira via cristã no continente, emergindo daí o “Movimento de Montevideu”. O movimento foi inicialmente liderado por Dardo Regules do Uruguai, Manuel V. Ordóñez da Argentina, Eduardo Frei Montalva do Chile e finalmente Amoroso Lima do Brasil. Participaram também do Congresso os brasileiros Heráclito Sobral Pinto e o jovem André Franco Montoro. O programa de princípios democrata-cristão constante na Declaração de Montevideu explicitava sua filiação à chamada doutrina social da Igreja e à obra *Humanismo Integral* de Jacques Maritain (1942), além de definir o movimento como aconfessional e aberto a todos que aceitassem seus pressupostos (BUSETTO, 2002, p. 29).

<sup>17</sup> LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução*. In: MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e Democracia*. 3º ed. Rio de Janeiro: Agir, 1945, p. 11-12.

Embora existisse no Brasil o Partido Democrata Cristão (PDC), fundado em 1945 por iniciativa do professor catedrático de direito da Universidade de São Paulo (USP) Antônio Cesarino Júnior, capitaneado por figuras como Osório Lopes, Vicente de Andrade Bezerra e Monsenhor Arruda Câmara; estes dirigentes não estavam realmente comprometidos com os princípios da terceira via cristã<sup>18</sup>. Por essa razão, o projeto de criação de um movimento democrata-cristão autêntico, na ótica dos militantes do Movimento de Montevideu, não encontrava precedente no Brasil. Coube ao então jovem André Franco Montoro iniciar o trabalho de arregimentação de militantes católicos para esse projeto, sempre assessorado por Alceu Amoroso Lima. Todavia, o poder de mobilização de Montoro era pequeno, restringia-se a setores minoritários da uma militância menos afeita ao conservantismo da ACB, JUC e Centro Dom Vital paulistas. De qualquer maneira, interessaram-se pela empreitada alguns membros das equipes paulistas da ACB e da JUC, organizando assim um grupo que se definia autenticamente democrata-cristão, nomeado “Vanguarda Democrática”.<sup>19</sup>

Como se percebe, uma geração de leigos católicos oriundos dos movimentos de AC engajados no campo político, antecedeu imediatamente a “geração de Betinho”, como quis denominar Giovani Semeraro (1994). Tratar-se-ia da “geração de Montoro”. Mais tarde, esse grupo se organizou como uma tendência dentro de um PDC “dominado por práticas clientelistas”, salienta Busetto; lutando pela conquista de maior número de aderentes às suas propostas centro-reformistas. Também podemos falar do surgimento de um setor de centro-esquerda dentro do PDC paulista em 1960, o que trataremos oportunamente. O PDC, ao longo de sua trajetória, jamais contou com o apoio oficial ou oficioso da Igreja Católica, também a democracia cristã não logrou grande desenvolvimento como movimento político no Brasil (BUSETTO, 2002, pp. 54-65).

---

<sup>18</sup> Além do grupo político articulado por Cesarino Junior, somou-se ao projeto por meio de uma fusão partidária o pequeno Partido Popular, que era liderado no Rio de Janeiro pelo jornalista Osório Lopes. Esta fusão, segundo Coelho (2003, p. 203), teria sido motivada pelo sucesso eleitoral da Democracia Cristã na Itália. Em São Paulo, também se fundiu ao PDC o pequeno grupo oriundo do embrionário Partido Republicano Democrático. Nas palavras de Coelho: “Como elemento unificador desses grupos, grosso modo, estavam a sua aproximação aos pressupostos da Terceira Via democrata cristã e a pretensão de se tornarem galvanizadores das reservas de energia da Igreja, bem como transmitir estas reservas a amplos setores sociais”(p. 203).

<sup>19</sup> O grupo inicialmente contava com a participação ativa do próprio Montoro, Antônio Queiroz Filho, Clóvis Garcia, João Batista de Arruda Sampaio, Odilon da Costa Manso, Chopin Tavares de Lima, Helena Junqueira, Nadir Gouveia, Luís Melo, Eduardo Bastos, Luís Soloza de Oliveira Filho, Darci Passos, Plínio de Arruda Sampaio e Teófilo Ribeiro de Andrade Filho, entre outros. (BUSETTO, 2002, p. 58).



O ideário maritainiano ou democrata-cristão, bem como as idéias de outros autores católicos, geralmente franceses, que iam subsidiando os debates nos círculos intelectuais e políticos católicos nas décadas de 1940 e 50, foi visto com desconfiança pelos setores mais conservadores do clero e laicato católicos. O “maritainismo” ou as “novidades” que se espalhavam nos movimentos de Ação Católica e nos Centros Dom Vital, levantaram as trincheiras de uma luta ideológica que marcou época nos anos de 1940. Os tradicionais redutos anticomunistas católicos arrepiavam-se com a possibilidade de que se difundisse no Brasil, assim como ocorreu na França, a prática da “politique de la main tendue” (política da mão estendida), práticas de colaboração entre católicos e comunistas que eram legitimadas por Maritain, e no Brasil por Alceu Amoroso Lima:

Ao mesmo tempo em que essa atitude exige da força das leis que protegem a liberdade uma oposição aos desígnios de violência de onde quer que venham, exige também se aceite francamente a cooperação dos comunistas e sua participação na tarefa comum, guardando entretanto a seu respeito uma completa autonomia.(MARITAIN, 1945 apud LIMA, 1945, p. 14).

Relata-nos Plínio Corrêa de Oliveira<sup>20</sup>(1908-1995), ardoroso combatente de primeira hora das movimentações que se gestavam no panorama católico:

Sob a influência de Tristão de Athayde, presidente do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro, se constituía aos poucos em todo o Brasil, freqüentemente em Centros Dom Vital de outras cidades, uma agitada corrente de maritainistas. Todos ou quase todos curvaram disciplinadamente a cabeça e aderiram à “politique de la main tendue” quando começou a ser preconizada como novo oráculo, pelo intelectual francês. Contudo, muitos católicos previdentes, também intelectuais e homens de ação, dentro e fora dos Centros Dom Vital, nas Congregações Marianas e em outras organizações católicas, discordaram. Começou então nas revistas e jornais católicos uma ardorosa e inevitável polêmica que se alastraria rapidamente para temas filosóficos e teológicos mais conexos ou menos, em que também se dividiam maritainistas e não maritainistas (OLIVEIRA, 1976, p.45).

Não sem razão, as fontes do pensamento político católico da época se prestaram a polêmicas, tendo em vista que deixavam espaço para que ocorressem apropriações flexíveis segundo os interesses conjunturais, os talentos e as posições dos agentes que queriam ser

<sup>20</sup> Em um Congresso da Mocidade Católica, ocorrido em 1928, Plínio Corrêa de Oliveira, aos 19 anos e ainda universitário na Faculdade de Direito do Largo do São Francisco em São Paulo, iniciava sua trajetória de reconhecido líder do laicato católico reacionário. Em 1929, participou da fundação da AUC juntamente com membros das Congregações Marianas. Em 1932, foi um dos organizadores da LEC, e apoiado por esta, elegeu-se o mais jovem e mais votado deputado para a Assembléia Federal Constituinte de 1934. Em 1960, foi o fundador da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). Informações disponíveis em: (<http://www.tfp.org.br/fundacao.asp>). Acesso em 19/03/2007.

reconhecidos também como políticos católicos. Examinemos um pouco a doutrina social da Igreja.

## 1.2 A plasticidade da doutrina social da Igreja Católica.

A chamada doutrina social da Igreja recorre a vários tipos de fontes, mas principalmente às cartas encíclicas que abordam os temas sociais. As encíclicas são documentos pontifícios destinados a todos os católicos ou a uma parte da hierarquia, e geralmente trata de questões relevantes e polêmicas, costumando vir a público quando se faz pertinente que o Papa julgue sob a ortodoxia na qualidade de doutor supremo da Igreja<sup>21</sup>. As sentenças papais encontradas nas encíclicas contêm o peso de sua autoridade, mas não a qualidade da infalibilidade papal:

[...] Em resumo, podemos afirmar que as encíclicas não têm valor de documentos infalíveis, mas que, entretanto, emanando do magistério supremo de origem divina, qual é a do Papa, requerem uma adesão interior e exterior, teórica e prática, inspirada em motivos sobrenaturais. (GESTEL, 1956, p. 53).

Não sendo consideradas as encíclicas como infalíveis no que não concerne matéria de fé, o católico poderá debatê-las ou até contradizê-las, não podendo por esse motivo ser penalizado por meio da acusação de heresia ou pela excomunhão, fato que, a princípio, garante o espaço do debate.

A inspiração mais tradicional da doutrina social da Igreja encontra-se nos princípios do direito natural, secularmente desenvolvidos pela filosofia escolástica, com destaque para a tradição tomista (GESTEL, 1956, p.60). Na primeira metade do século XX, a doutrina social da Igreja fundamentava-se principalmente nas famosas cartas encíclicas *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII (Papa de 1887 a 1903) e *Quadragesimo Anno* (1931) de Pio XI (Papa de 1922 a 1939). As encíclicas sociais poderiam ser utilizadas como verdadeiras armas políticas, permitindo aos militantes católicos lutarem em duas frentes, marcando uma posição distinta frente ao liberalismo e ao socialismo. Tomando a doutrina social da Igreja na acepção de recurso discursivo com eficácia política, tratava-se de instrumento utilizado por católicos (leigos ou eclesiásticos) em

---

<sup>21</sup> “Resumindo, o estudo da doutrina social católica se alimenta e se enriquece de várias fontes: dos princípios da revelação e da razão, dos documentos sociais do Magistério, das pesquisas teóricas, das realizações sociais e da vida dos apóstolos sociais, e mesmo das doutrinas e realizações daqueles que se encontram do outro lado da trincheira” (GESTEL, 1956, p. 50).

resposta à “questão social”, aquilatando àqueles que proferiam discursos em seu nome o *capital simbólico* ou, por assim dizer, o prestígio da Igreja, convertido em *capital político*. O conteúdo das encíclicas sociais de Leão XIII e Pio XI foi assim sintetizado por Busetto:

Fruto da preocupação de Leão XIII com o drama social gerado pela expansão da economia liberal e ascensão do socialismo ateu nos meios operários, a *Rerum Novarum* ultrapassou o limite da simples refutação do liberalismo e socialismo ao traçar um quadro das funções sociais da Igreja, do Estado e dos sindicatos. Ao enfatizar a oposição da Igreja ao liberalismo econômico e marcar uma distinção entre socialismo e movimento operário, forneceu uma base aos católicos dispostos a organizar formas de defesa da classe trabalhadora, como por exemplo, sindicatos católicos. Harmoniosa continuidade dos ensinamentos contidos na *Rerum Novarum*, a *Quadragesimo Anno* de Pio XI demonstra uma constante desconfiança em relação ao liberalismo econômico e à ação dos interesses privados que agem por si mesmos, recomendando que a liberdade, reconhecida como direito natural pela Igreja, não deve ser absoluta no campo econômico, mas sim limitada pelas prescrições da justiça, da fraternidade e pelas legítimas exigências do interesse geral. (2002, p. 37).

Compreende-se assim que o liberalismo econômico deveria ser limitado pelos preceitos e valores cristãos, e não pelo Estado. Cumpre salientar que os textos, sobretudo os de caráter político, possuem uma plasticidade que permite seu uso flexível. Os agentes do campo político, costumeiramente, implementam apropriações diversas conforme os contextos e seus interesses, sendo possível ocorrerem apropriações completamente antagônicas de um mesmo texto (POCOCK, 2003, p. 32). De forma geral, podemos antever que os militantes católicos ocupantes de posições mais à direita, enfatizavam em seu discurso os elementos conservadores da doutrina social da Igreja, e no sentido inverso fariam os agentes à esquerda; claro que uma forma mais equilibrada interessaria àqueles que pretendiam manter-se ao centro. Por caminhar na corda bamba de uma terceira posição, a doutrina social da Igreja permitia, por meio de um equilibrante jogo de ênfases e artifícios argumentativos e recursos lingüísticos, que ora se explorasse seu conteúdo anticapitalista e ora seu conteúdo anticomunista. Daí a possibilidade de o capital político extraído da doutrina social da Igreja se transformar em móvel de disputa entre ocupantes de uma posição tendente à direita, ao centro ou à esquerda. Também as categorias universalizantes, característica de um discurso revestido do apelo religioso de uma Igreja que se quer universal, favorecem essa plasticidade. Entretanto:

A Igreja Católica se constituiu, provavelmente, na instituição não-estatal (desconsiderando, é claro, o Vaticano como Estado efetivo) mais empenhada no combate aos comunistas ao longo do século XX. Para as lideranças católicas o comunismo era um inimigo irreconciliável da Igreja, um desafio à

sobrevivência da religião ao qual só podiam responder com luta. (MOTTA, 2002, p. 18).

Certamente não é difícil sustentar com documentos o teor anticomunista dos discursos oficiais dos papas, bispos e leigos, ao menos enquanto o comunismo rondou no ocidente. Como fica evidente nas palavras de uma encíclica de Pio XI, de 1937:

Velai, veneráveis irmãos, para que se não deixem iludir os fiéis. Intrinsecamente mau é o comunismo e não se pode admitir, em campo algum, a colaboração recíproca, por parte de quem quer que pretenda salvar a civilização cristã. E se alguém, induzido em erro, cooperasse para a vitória do comunismo em seu país, seria o primeiro a cair como vítima do próprio erro.<sup>22</sup>

Após ler as palavras de Pio XI, de plano, pensar numa esquerda católica seria um disparate. Instigante observar quais talentos e estratégias discursivas foram utilizados por aqueles que queriam contornar tais sentenças fatídicas, desde logo bastante divulgadas, no intento de construir posições mais ao centro ou à esquerda em seu campo político. Sabemos que tanto na encíclica *Rerum Novarum* quanto na *Quadragesimo Anno* existe a condenação do comunismo e do socialismo, contudo, nos conta Constant Van Gestel (O.P.), que logo após a divulgação em 1931 da encíclica *Quadragesimo Anno*, na Inglaterra:

O Cardeal Bourne apressou-se em declarar que a condenação não era extensiva ao Labour-Party. A razão da exceção é que o socialismo inglês, ao invés do continental, é puramente programático e permanece inteiramente neutro no plano filosófico e religioso. Muitas vezes o próprio Papa declara que os princípios formulados nas encíclicas são suscetíveis de aplicações concretas diversas. Assim, na *Quadragesimo Anno*, Pio XI não impõe nenhuma forma de organização profissional determinada, mas deixa aos povos livres a escolha da fórmula que preferirem; conquanto que se coadune com as exigências da justiça e os interesses do bem comum. (GESTEL, 1956, p. 67).

Com a posição papal respeitando a “livre determinação dos povos”, abre-se uma brecha para a defesa de um socialismo que não fosse anticlerical ou ateu, obviamente, enveredaria por aí uma esquerda católica. Fica entendido que a condenação mais contundente das encíclicas sociais se refere ao comunismo soviético. Por outro lado, para aqueles que estavam interessados no uso da doutrina social da Igreja mais à esquerda, não bastava apenas legitimar-se frente ao discurso dos ocupantes de posições conservadoras ou centristas. Outra necessidade seria encontrar um modo de escapar da sentença igualmente unívoca contida neste excerto:

A angústia religiosa é, por um lado, a expressão da angustia real e, por outro, o protesto contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a

<sup>22</sup> PIO XI. *Carta Encíclica Divinis Redemptoris*. In: *Cartas Encíclicas*. Rio de Janeiro: Ed. ABC, 1938, p. 45.

alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o *opium* do povo.<sup>23</sup>

Dessa forma, uma esquerda católica aparece duplamente interdita: por um lado, pelo cristianismo oficial e conservador, e por outro, pelo marxismo oficial e anti-religioso. Dito de outro modo, uma esquerda católica também deveria subverter o virtual monopólio marxista das posições de esquerda. Pressuposto que um primeiro passo para a superação desses obstáculos no plano discursivo foi a construção do ideário democrata-cristão (numa clivagem política) ou do humanismo cristão (numa clivagem filosófica), trabalhamos com a hipótese de que ideário da terceira via cristã atendia às demandas práticas da luta política daqueles agentes que visavam ao alargamento da abrangência do discurso político-religioso católico ao centro, e que em algumas conjunturas, legitimasse alianças de centro-esquerda para o enfrentamento comum à direita. A terceira-via cristã contribuiu para o enfraquecimento do anticomunismo bastante difundido entre os católicos, bem como teria servido como ponto de partida para a construção das representações do mundo social elaboradas pelos militantes da esquerda católica no Brasil.

Os membros dos Centros Dom Vital, da Ação Católica ou do PDC (principalmente paulista), encontraram na França autores que já haviam trilhado o caminho rumo ao centro, e não tardaram em utilizar suas idéias. Salienta Löwy que “embora socialistas cristãos associados à Igreja Católica possam ser encontrados em outras partes, não existe (a não ser na América Latina) qualquer outra tradição religiosa anticapitalista **e de esquerda** que seja tão ampla e extensa como aquela da cultura católica francesa” (LÖWY, 2000, p. 53, grifo nosso). É claro que nos deparamos com uma questão conceitual e classificatória, questão que se transforma logo em móvel de disputas no campo intelectual e político. Como classificar de modo rigoroso uma tradição religiosa ou quaisquer obras, correntes filosóficas e políticas dentro de uma estrutura simbólica diádica (direita-esquerda) ou triádica (direita-centro-esquerda) de um campo político? O exame dessa questão se faz importante, visto que não nos parece inequívoca a classificação “de esquerda” dada por Löwy àquela “tradição religiosa” de certa “cultura católica francesa”. Na perspectiva teórica adotada nesse trabalho, a questão se coloca nos termos seguintes:

O fato de todo campo político tender a organizar-se em torno da oposição entre dois pólos não deve fazer esquecer que as propriedades recorrentes das doutrinas ou dos grupos situados nas posições polares, “partido do movimento” e “partido da ordem”, “progressistas” e “conservadores”, “esquerda” e

<sup>23</sup> MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. In: *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2002, pp. 45-46.

“direita”, são *invariantes* que só se realizam na relação com um campo determinado e por meio dessa relação. Assim as propriedades dos partidos que as tipologias realistas registram compreendem-se, de modo imediato, se as relacionarmos com a força relativa dos dois pólos, com a distância que os separa e que comanda as propriedades dos seus ocupantes, partidos ou homens políticos (e, em particular, a sua propensão para o centro) e, ao mesmo tempo, a probabilidade de que seja ocupada a posição central, intermédia, o lugar neutro. (BOURDIEU, 2003, p.179, grifo do autor).

Não é possível realizar neste texto a reconstrução da topologia do campo político francês e sua história, com a qual poderíamos compreender relacionalmente aquela “tradição religiosa anticapitalista e de esquerda” de que fala Löwy, contudo, no que toca o humanismo cristão, tratar-se-ia de corrente filosófica que ganhou grande impulso em um contexto de grave crise estrutural do capitalismo, o entre-guerras, quando a percepção e objetivos vazados no discurso de vários intelectuais e políticos católicos tratavam de denunciar e propor saídas para uma generalizada crise de civilização<sup>24</sup>, buscando desqualificar as propostas tanto “de direita” quanto “de esquerda”.

Por estarmos trabalhando com as matrizes filosóficas e políticas da esquerda católica no Brasil do pré-1964, e por essas matrizes constituírem correntes filosóficas de inspiração político-religiosa forjadas em um outro contexto espacial e temporal, buscaremos apresentar apenas algumas características gerais deste discurso, por meio de uma rápida resenha crítica da obra *Humanismo Integral* de Jacques Maritain, contemplando assim a análise dos pressupostos mais gerais do humanismo cristão, do qual entendemos ser esta obra de Maritain uma variante. Uma análise mais detida tratará da reperformance dessa linguagem e das tomadas de posições filosóficas e políticas dos integrantes da esquerda católica brasileira e da AP, dentro de seu contexto e de sua problemática específica. Para analisar o humanismo cristão, além de Pocock e Bourdieu, julgamos pertinente recorrer à reflexão oferecida por Norberto Bobbio (2001) a cerca das noções de Terceira Via.

A contraposição entre direita e esquerda representa um típico modo de pensar por díades, a respeito do qual já foram apresentadas as mais diversas explicações – psicológicas, sociológicas, históricas e mesmo biológicas.[...] Existem díades em que os dois termos são antitéticos, outras em que são complementares. As primeiras nascem da interpretação de um universo concebido como composto por entes divergentes, que se opõem uns aos outros; as segundas, da interpretação de um universo harmonioso, concebido como composto de entes convergentes, que tendem a se encontrar e a formar juntos

<sup>24</sup> É sintomático o título de outra obra de Maritain: MARITAIN, Jacques. *O crepúsculo da civilização*. São Paulo: Cultura do Brasil, 1939.

uma unidade superior. A dupla direita e esquerda pertence ao primeiro tipo. Já que muitas vezes o modo de pensar por tríades é gerado pelo modo de pensar por díades, sendo ele um desenvolvimento, bem diverso é o processo caso se parta de uma díade de termos antitéticos ou de uma díade de termos complementares. No primeiro caso, a passagem ocorre por síntese dialética, ou por negação da negação; no segundo, por composição.(p. 50).

Segundo Bobbio, em termos lógicos, a visão diádica da política não admite um espaço intermediário entre os extremos, portanto, podemos denominar a fórmula de *Terceiro Excluído*, quando as partes tornam-se *contraditórias*. Na visão triádica, teríamos o *Terceiro Incluído*, onde a existência do espaço intermediário torna os termos *contrários* (p.53). Bobbio estabelece ainda uma distinção sutil entre *Terceiro Incluído* e *Terceiro Inclusivo*: este último seria um típico modo de pensar das correntes políticas que se querem de Terceira Via:

Em termos práticos, uma política de Terceira Via é uma política de centro, mas idealmente ela se apresenta não como uma forma de compromisso entre os dois extremos, **mas como uma superação simultânea de um de outro**, e, portanto, como uma simultânea aceitação e supressão deles (e não, como na posição do Terceiro incluído, refutação e separação). Não Terceiro-entre, mas Terceiro-além, no qual o Primeiro e o Segundo, ao invés de serem separados um do outro e deixados entregues à oposição entre si, são aproximados em sua interdependência e suprimidos por sua unilateralidade.[...] O Terceiro Incluído apresenta-se, sobretudo como práxis sem doutrina, **o Terceiro Inclusivo, sobretudo como doutrina em busca de uma práxis que, no momento que é posta em operação, se realiza como posição centrista.** (pp.56-7, grifo nosso).

A tipologia que Bobbio nos oferece pode ser denominada como lógico-histórica, não se tratando de um esquema *a priori*, e sim de um instrumento de análise do discurso. O estudo sumário do discurso humanista cristão nos levou a concluir que é acertado classificar essa corrente como uma filosofia política de tipo *terceiro inclusiva*, ou de centro. Não podemos desconsiderar, como já salientamos, que em determinadas conjunturas, os agentes defensores de uma posição de centro podem inclinar-se a uma prática política de alianças de centro-esquerda ou centro-direita.

Trabalhamos também com a idéia de que o discurso político pode apresentar historicamente um itinerário, um percurso, e no que tange este trabalho, pudemos observar e o leitor também poderá, que a linguagem político-religiosa encontrada nos documentos da esquerda católica e AP denunciam imediatamente sua própria história de usos contextuais simultâneos e sucessivos. Como salienta Pocock, em relação ao discurso político:

Sua história é, portanto, a da adaptação, tradução e *re-performance* do texto, em uma sucessão de contextos, e por uma sucessão de agentes; e, segundo, sob um exame mais minucioso, a das inovações e modificações efetuadas em tantos idiomas distinguíveis quantos os que originalmente se articulavam para formar o texto e que, subseqüentemente, formaram a sucessão de contextos lingüísticos em que o texto foi interpretado. O que o autor “está fazendo”, portanto, revela-se como algo que está em continuidade e mudança – e pode ser mais ou menos diástico, radical e “original” – a *performance* de uma diversidade indefinida de atos de fala em uma diversidade indefinida de contextos, tanto de linguagem quanto de experiência. (POCOCK, 2003, p. 46, grifo do autor).

Trabalho com a performance de Maritain ao subsidiar o humanismo cristão em contexto europeu dos anos 1930, por meio de sua obra mais conhecida e polêmica: *Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã* (MARITAIN, 1942) <sup>25</sup>. Segundo a interpretação que buscamos sustentar, foi a partir das posições de Maritain e de outros autores humanistas cristãos, difundidas nos meios de militância católica brasileira nas décadas de 1940 e 50, que os militantes da esquerda católica e da AP apropriaram-se da doutrina social da Igreja e do humanismo cristão, desafiando os limites postos por leituras institucionalizadas, e por vezes aderindo a elas, na empreitada de fazê-las funcionar à esquerda.

### 1.3 A linguagem do humanismo cristão na performance de Maritain.

Maritain não era o único ideólogo do humanismo cristão, nem mesmo o único ao qual recorriam os militantes católicos para fundamentar suas posturas políticas. Outros autores católicos de posições filosóficas e políticas mais ou menos vizinhas, também povoavam o cenário do pensamento social católico brasileiro da década de 1950 e 60<sup>26</sup>. Entre eles, destaquemos o filósofo Emmanuel Mounier (1905-1950) e seu personalismo cristão e o economista e padre Louis-Joseph Lebret (1897-1966) à testa do movimento “Economia e Humanismo”. Devo salientar que não desconsidero a ampla bibliografia existente sobre a obra maritainiana ou de outros autores católicos daqueles anos, contudo, não é minha intenção neste

<sup>25</sup> Nascido numa família culta na Paris do fim do século XIX, Maritain licenciou-se em filosofia pela Sorbonne aos 22 anos. Quando jovem, foi bastante atraído pelo pensamento de Spinoza (1637-1677) e Bergson (1859-1941), mas foi Léon Bloy (1846-1917), autor de um “evangelismo violentamente social”, o responsável pelo encontro de Maritain, nos idos de 1904, com um “outro cristianismo”. Pouco tempo depois, Maritain iniciava seus estudos da obra tomista, reforçando sua conversão (LEPARGNEUR, 1974, pp. 490-491).

<sup>26</sup> Tantos outros podem ser citados: Henri de Lubac, Yves Congar, Christian Duboc, Thomas Cardonnel, Marie-Dominique Chenu, Charles Péguy, Teilhard de Chardin, Jean-Yves Calvez, Jean Baptiste Perrin, Pierre Voillaume. (LÖWY, 2000, p. 233).



trabalho aprofundar o conhecimento sobre a obra desses autores, que é vasta e dedicada a vários temas. O que busco é localizar em Maritain, a presença de estratégias discursivas bastante recorrentes nos documentos da esquerda católica do Brasil pré-1964, no sentido de demonstrar ulteriormente que a reperformance do humanismo cristão por aqueles militantes revela, do ponto de vista das posições filosóficas, muito mais continuidade do que inovações.

Dentro do campo intelectual francês da década de 1920, autores conservadores como Henry Massis (1886-1970) e Robert Vallery-Radot (1886-1970) debatiam com os católicos sociais e democrata-cristãos. Nessa arena, Maritain chamava os cristãos ao engajamento na tarefa de estabelecer soluções cristãs para os problemas sociais e políticos europeus. Segundo Lepargneur (1974, p. 492), seria aquela sombra de insegurança na Europa pós-1918, lembremos 1917 e o “fantasma”, que justificaria a adesão de Maritain e outros à *L'Action Française*, reduto de intelectuais católicos conservadores como Charles Maurras (1868-1952) e o historiador René Rémond (1918-2007):

Muitos passaram por um integralismo de juventude, cuja vida de homens maduros deram muito maiores frutos sociais do que seus pusilânimes e farisaicos censores. Não esqueçamos também que na época, ainda mais do que hoje, a alta hierarquia católica não escondia suas simpatias pelos regimes de autoridade e disciplina, desde que suas cúpulas não atacassem abertamente a Igreja romana, seus direitos e seus poderes. Além do mais, o neoconvertido é facilmente ultramontano, no excesso juvenil de seu zelo conquistador do mundo.(LEPARGNEUR, 1974, p.492).

Já na década de 1930, Maritain vai migrando para posições mais democráticas, ou melhor, passa a trabalhar nas demarcações filosóficas dessas posições. Ainda em 1935, escreve um esboço parcial de *Humanismo Integral*<sup>27</sup>. Na Espanha da Guerra Civil, ele não teria escondido sua simpatia pelos bascos, inimigos do franquismo. Em 1936 foi publicada a versão francesa completa de *Humanismo Integral*; no Brasil, contamos com tradução de Afrânio Coutinho, que data de 1942. A recepção da obra na França teria sido marcada por certa polêmica, rendendo ao autor a “pecha” de *marxiste-chrétien* (marxista-cristão) por parte do integrista francês Louis Salleron (LEPARGNEUR, 1974, pg. 493).

Essa classificação de Salleron não é fundamentada, na medida que os pressupostos filosóficos de *Humanismo Integral* estão claramente em terreno tomista, embora de maneira bastante singular. Maritain não seria adepto de um tomismo tradicional e nem mesmo da corrente

<sup>27</sup> Refiro-me à obra: MARITAIN, Jacques. *Problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad*. Madri: Ed. Signo, 1935.

neotomista praticada na Universidade de Louvain. Inscrevia-se nas posições do realismo e do personalismo cristão, tendo trabalhado juntamente com Mounier na fundação da revista francesa *Esprit*<sup>28</sup> em 1932 (LEPARGNEUR, 1974, p. 495).

Em *Humanismo Integral*, o autor se debruça nitidamente sobre dois problemas principais: as condições atuais (entenda-se século XX) de um humanismo cristão; e as chances de realização do projeto de uma nova cristandade para o futuro. A perspectiva declarada é a de uma filosofia do agir humano no terreno aristotélico-tomista, portanto, bem distante do marxismo. A noção de um humanismo integral emerge a partir de uma crítica das principais correntes humanistas construídas ao longo da história.

Maritain, seguindo Aristóteles, Ramanuja e Epicteto, assume ser o homem cindido entre uma parte estritamente material e outra espiritual. Segundo sua pena, a tradição humanista fundada em princípios pagãos, manifestadas em seus vários ciclos culturais, quando suprime toda a transcendência no homem, negando assim o super-humano, nada mais faz do que declinar o heroísmo. Reforçando o cristão no filósofo, Maritain defende-se da assertiva de que um humanismo para ser autêntico deva ser anti-religioso. Alega que o humanismo ocidental advindo da Renascença tem profundas raízes cristãs e não só clássicas; adverte ainda que os humanismos contemporâneos desviaram a herança que devem ao cristianismo. Em suas palavras:

Doutro lado, e é esta minha segunda observação, a considerar o humanismo ocidental em suas formas contemporâneas aparentemente as mais emancipadas de toda a metafísica da transcendência, é fácil ver que, se um resto de concepção comum subsiste ainda da dignidade humana, da liberdade, dos valores desinteressados, é uma herança de idéias e sentimentos outrora cristãos, hoje desviados.<sup>29</sup>

Atente-se que, com este movimento, Maritain afastava-se de Pio XI e de sua sentença “intrinsecamente mau é o comunismo”, já que, entre as formas assumidas pelo humanismo, encontrar-se-ia o “humanismo marxista”, também impregnado de valores “outrora cristãos”. Desse modo, ficaria em aberto a possibilidade de se falar em afinidades eletivas entre marxismo e cristianismo. Por outro lado, o filósofo também se afastaria de Marx e sua sentença “intrinsecamente mau é o capitalismo”, isso quando adere a uma condenação moral ao sistema,

<sup>28</sup> A revista *Esprit* foi o principal órgão divulgador da corrente filosófica denominada de “personalismo cristão” na Europa. Sobre Mounier e a revista *Esprit* cf.: LORENZON, Alino. *O personalismo a partir de Mounier*. In: *Revista Cultura Vozes*, ano 80, março de 1986, nº 2, p. 150-152.

<sup>29</sup> MARITAIN, Jacques. *Humanismo Integral: uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942, p. 5.

entendendo que a decadência que se apresentava no mundo advinha do afastamento dos homens e de suas instituições aos princípios ético-morais do cristianismo. Tratar-se-ia de uma crise de civilização, crise eminentemente de caráter moral.

Há que se considerar que Maritain, na época em que escreveu (1935-1936), esteve muito próximo deste sentimento de decadência, numa Europa que ainda se recuperava da 1ª Guerra Mundial e assistia à ascensão dos regimes totalitários, cujos principais paradigmas foram o fascismo italiano, o nazismo alemão e o stalinismo; tudo isso compondo uma realidade que sofreria outra guerra de proporções ainda maiores. Propunha então Maritain uma saída, uma salvação, um projeto histórico:

Ser-lhes-iam necessárias para tal uma sã filosofia social e uma sã filosofia da história moderna. Trabalhariam eles então para substituir, ao regime inhumano que agoniza aos nossos olhos, um regime de civilização que se caracterizaria por um humanismo integral, e que representaria a seus olhos uma nova cristandade não mais sacral, porém profana [...]<sup>30</sup>.

A saída seria uma terceira via cristã, que, segundo o filósofo, não se confundiria com o liberalismo burguês nem tão pouco com o socialismo ou comunismo ateu e demasiado material. Esta seria uma nova cristandade profana que só se realizaria com o esforço de um humanismo integral e heróico.

Perseguindo seu estudo e crítica dos humanismos, Maritain estabelece uma primeira tipologia histórica: houve um humanismo teocêntrico que é verdadeiramente cristão, que viveu durante o medievo; também um humanismo antropocêntrico fundado no espírito do renascimento e da reforma protestante – caracterizado por uma concepção naturalista do homem e da liberdade. Em sua visão, o humanismo antropocêntrico, quando nega a transcendência do homem, sua origem e fim divinos, tornar-se-ia ele próprio “inhumano”. Em sua dialética encerrar-se-ia a tragédia do humanismo. Maritain condena assim todo o pensamento racionalista e naturalista fundados em Descartes, Rousseau, Kant, Freud, Hegel, Nietzsche e Marx, rasgando uma avenida (uma terceira via) na dicotomia idealismo-materialismo. Acredito que este seria um movimento fundamental para a construção de uma corrente filosófica distinta, que se quer colocar entre dois extremos, desafiando um esquema de divisão do campo filosófico ocidental bastante institucionalizado.

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 6.

Revitalizado o filósofo no cristão, sua análise migra para um enfoque cultural. Maritain distingue três etapas que, embora consecutivas, se misturam. Este seria o itinerário da cultura moderna. Primeiramente, uma fase que chamou de clássica (séc. XVI – XVII), caracterizada pelo naturalismo cristão; uma outra, a fase burguesa (séc. XVIII-XIX), onde se desenvolve um otimismo racionalista, donde se constitui a idéia de progresso e um combate às religiões; e por último, a fase revolucionária (séc. XX) promotora de um ateísmo radical, que segundo o autor, nada mais é do que uma subversão materialista dos valores<sup>31</sup>. Na síntese deste processo, teríamos chegado a duas posições puras: a ateísta pura e a cristã pura, aquém das mitigações que sofreram pelo caminho.

Quanto à posição ateísta pura, Maritain refere-se principalmente ao marxismo, mais precisamente à sua leitura soviética. Recorre então a toda espécie de crítica que geralmente se fez: o determinismo e reducionismo econômicos; a recusa da teoria da mais-valia; a recusa da luta de classes; a classificação do comunismo como uma espécie de religião, argumentando que a atuação dos comunistas seria pautada por uma “fé naturalizada não consciente”, o que a nosso ver, trata-se de uma forma eufemizante de acusar os comunistas de fanáticos. Podemos entender que essas tomadas de posições filosóficas e políticas tinham o efeito prático de demarcações distintivas ou “lances” de um discurso-jogo.

Maritain refere-se também aos próprios elementos cristãos que estariam na origem do pensamento marxista. Um exemplo destes elementos seria a própria idéia de comunhão, idéia genuinamente cristã. Porém, o principal erro do marxismo teria sido justamente sua filosofia ateísta, posição desnecessária e insustentável, que na verdade, segundo o autor, seria fruto de um forte ressentimento contra o mundo cristão. Não passa também despercebido em seu texto, o tato com o qual Maritain aborda o marxismo. Com a preocupação de atacar principalmente a leitura soviética do pensamento marxiano, sugere que é possível uma leitura ou apropriação cristã do marxismo, o que ao cabo, significaria sua humanização. Entretanto, não pôde Maritain concordar com a crítica radical do regime de propriedade capitalista levada a efeito por Marx.

Segundo Maritain, a condenação que o humanismo cristão traz ao capitalismo converge com aquela que advém de um “humanismo marxista”, mas diverge quanto ao peso que se dá às determinações oriundas da vigência de um “espírito” que se vale das estruturas capitalistas: a gana desenfreada pelo lucro. A inspiração é religiosa:

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 30.

**E não exige essa transformação somente a instauração de novas estruturas sociais e de um regime novo de vida social que suceda o capitalismo, como também, e consubstancialmente, uma subida das forças da fé,** de inteligência e de amor brotadas das fontes interiores da alma, um progresso na descoberta do mundo das realidades espirituais. Nesta condição somente, poderá o homem ir mais avante nas profundezas de sua natureza, sem mutilá-la nem desfigurá-la.<sup>32</sup>(grifo nosso).

O humanismo proposto por Maritain sabia que com muita dificuldade se afirmaria, na medida que se trataria de uma mutação do homem burguês, um “homem novo” deveria surgir. Reconhece que as transformações no homem ocorrem sempre de forma bastante lenta, constituindo uma tarefa árdua na dependência de um profundo engajamento dos cristãos, ou de modo mais amplo, dos “homens de boa vontade”. Em nossa análise, essa tomada de posição pode ser chamada de ecumênica - promovendo a ação conjunta dos “homens de boa vontade” - revelaria a abertura que Maritain sugere e legítima, para a possibilidade de alianças táticas momentâneas com as forças marxistas, desde que o resultado concreto desse procedimento não colocasse em perigo a construção de uma nova ordem cristã. Desse modo, Maritain desafiava as advertências de Pio XI antes citadas, validando e sugerindo, em determinados contextos, a pertinência de posições estratégicas de centro-esquerda, colocando-se assim em posição antagônica à orientação hegemônica da hierarquia da Igreja Católica europeia.

Em 1935, resultado do 7º Congresso do *Komintern*, houve uma mudança de orientação na postura dos comunistas frente aos cristãos, que a partir desse momento buscaram a construção de alianças para resistir à ascensão da extrema direita na Alemanha. A postura sectária dos comunistas, isolada que estava de outras forças políticas, na avaliação do Congresso, teria facilitado a escalada nazista. Somente com certo atraso se priorizou a constituição de frentes populares com forças políticas ao centro. Na França, o líder do Partido Comunista Francês (PCF) Maurice Thorez, por meio de pronunciamento, buscava a colaboração católica, o que chamou de “política da mão estendida”:

A hierarquia eclesiástica foi decididamente contrária a qualquer acordo e parte da virulência anticomunista dos católicos, a partir de 1936, decorre desta reação. Por um lado, tratava-se de não deixar dúvidas no espírito dos fiéis católicos sobre a posição da Igreja, de recusa à “mão estendida”; por outro, o fortalecimento da postura de combate ao comunismo derivava do medo que a hierarquia sentia em relação a uma possível penetração da ideologia inimiga nos arraiais católicos. (MOTTA, 2002, p. 23).

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 87.

Partindo desse contexto, fica mais compreensível a acusação feita a Maritain por parte do integrista Salleron. No Brasil, também não faltariam acusações desse gênero. Deve ficar claro que o chamado de Maritain não seria para um projeto revolucionário no sentido marxista clássico (ruptura violenta), e sim para o engajamento do cristão no “temporal”, liderando o processo de concretização paulatina de um *ideal histórico*. Este ideal só se realizaria de forma profunda e irreversível se construído de forma relativamente lenta. É possível perceber que Maritain também se preocupou em escusar sua filosofia política da acusação de desvio idealista ou materialista. Essa preocupação talvez viesse de sua antevisão das acusações que poderia receber tanto por parte dos católicos conservadores, como por parte dos marxistas. Se essa terceira posição *realista* realmente alcançou essa finalidade é outra questão, a qual não vamos nos ater, mas ela certamente foi apropriada pelo discurso dos militantes católicos brasileiros de que vamos tratar:

Sãmente compreendida, não tem a noção de ideal nenhum sabor idealista, tanto quanto a noção de razão não possui sabor racionalista, nem a de matéria sabor materialista. A noção de ideal histórico concreto corresponde a uma filosofia realista, que compreende que o espírito humano pressupõe as coisas e trabalha sobre elas, mas só as conhece quando as apreende para transferí-las em sua própria vida e atividade imaterial, e as transcende para tirar delas, sejam naturezas inteligíveis, objetos de conhecimento especulativo, sejam temas inteligíveis práticos e diretivos da ação à categoria dos quais pertence o que chamamos um ideal histórico concreto.<sup>33</sup>

Chegamos então à noção de *ideal histórico concreto* maritainiano, noção a qual recorreram os estudantes da JUC e outros militantes católicos no Brasil em 1960. Adverte o autor que, embora se trate de um “ideal”, não seria um conceito fundado numa tradição idealista, pois, além de ideal, é “histórico”, constituindo uma imagem prospectiva de uma civilização específica tendente a se colocar em dada era histórica. Para além, é “concreto”, não se confundindo com uma utopia:

Ao contrário, o que chamamos **ideal histórico concreto** não é um ser de razão, porém uma essência ideal realizável (mais ou menos dificilmente, mais ou menos imperfeitamente, é outro caso, e não como obra feita, mas como obra que se está fazendo), uma essência capaz de existência e chamando a existência para um dado clima histórico, correspondendo por consequência a um máximo **relativo** (relativo a este clima histórico) de perfeição social e política, e apresentando somente, precisamente por que implica uma ordem efetiva à

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 127.

existência concreta, as linhas de força e os esboços ulteriormente determináveis de uma realidade futura.<sup>34</sup>(grifo do autor).

Como é perceptível, o ideal histórico concreto maritainiano não é uma utopia de sociedade perfeita (como aquelas de Morus, Fénelon, Simon ou Fourier); o que se busca não é uma perfeição absoluta, e sim uma perfeição relativa a um determinado clima histórico. Desse modo, a noção poderia ser empregada para visar à construção de tipos diferentes de sociedades projetadas, mas também, por seu caráter projetivo, tem a capacidade de justificar um certo protelar de definições acabadas, deixando para um futuro indeterminado a explicitação maior de seus fundamentos. Talvez seja também nessa característica protelatória da noção, que resida a pertinência de sua utilização em tantos tempos e lugares, assim como pelos jucistas em 1960. A proposta a qual Maritain buscou traçar os contornos chamou de *nova cristandade profana*.

Podemos arrolar algumas características dessa nova cristandade, desse novo tipo de sociedade que deveria superar as agruras do capitalismo. Para Maritain, ela deveria conter um aspecto *comunitário*: em termos tomistas, a finalidade da cidade e da civilização é a busca do *bem comum*, que não é a soma dos bens individuais, é superior aos interesses dos indivíduos, refere-se à vida integral da multidão reunida, composta de todas as pessoas. O bem comum é uma essência que integra o tempo, o material e o moral. A nova cristandade seria também *personalista*: o bem comum temporal deve respeitar e servir aos interesses e necessidades temporais e supratemporais da pessoa humana. Estabelece Maritain seguindo a Suma Teológica de Tomás de Aquino (1225-1274):

Em outros termos, o bem comum temporal é **fim intermediário ou infravalente**: têm sua especificação própria, pela qual se distingue do fim último e dos interesses externos da pessoa humana; mas em sua especificação mesma está envolvida sua subordinação a este fim e a estes interesses, dos quais recebe suas medidas dirigentes. Tem sua consistência própria e sua bondade própria, mas precisamente com a **condição** de reconhecer esta subordinação e de não se erigir em bem absoluto.<sup>35</sup> (grifo do autor).

Fica nítido nessa passagem, que a proposta do autor está muito distante de conter inspirações em regimes totalitários, pois nestes, toda a realidade da pessoa seria submetida aos interesses do Estado, e não da pessoa. Fica evidente também o conteúdo antagônico ao individualismo liberal-burguês e a consecutiva promoção das instituições intermediárias entre o

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 124.

<sup>35</sup> Ibid., p. 129.

indivíduo e o Estado. Para Tomás de Aquino e conseqüentemente Maritain, não é incumbência da sociedade política promover diretamente a salvação, que é o fim supratemporal da pessoa, mas deve garantir os meios necessários e a liberdade para que as pessoas e a Igreja realizem tal tarefa. Conseqüentemente, elas gozariam de autonomia frente à sociedade política, o que não significa que não deveriam se envolver em suas demandas:

Assim aparece a autonomia que cria o estado de tensão próprio à vida temporal do ser humano: há uma obra comum a efetuar pelo todo social como tal, por esse todo de que são parte as pessoas humanas; e assim as pessoas são subordinadas a essa obra comum. E, contudo, o que há de mais profundo na pessoa, **sua vocação eterna, assim como os bens ligados a esta vocação, é superordenado a esta obra comum e a finaliza.**<sup>36</sup>(grifo nosso).

Não obstante o aspecto peregrinal da vida dos homens, pois os homens estão na história de passagem, a cidade temporal deveria buscar a felicidade terrestre real da multidão. Ora, se a conquista do bem comum é trabalho subordinado e finalizado pela “vocação eterna” das pessoas, conseqüentemente, valoriza-se e confere-se poder à religião. Pelo exposto até aqui, é evidente que no pensamento de Maritain, inspirado nos preceitos éticos do tomismo, a condenação que o cristão faz ao mundo moderno, ao capitalismo e ao individualismo liberal-burguês, seria ainda mais motivada do que aquela feita por parte de socialistas ou comunistas, pressuposto que o atual regime de civilização comprometeria também a vida da alma, o destino espiritual das pessoas, o que faria tudo perder sentido.

Em Maritain, a nova cristandade a se erigir poderia ser imaginada valendo-se de princípios análogos aos da cristandade medieval, princípios que se diferenciariam em essência, o que significa que não se trata de um retorno romântico à Idade Média (projeto que era defendido pelos ultramontanos), visto que o processo histórico é irreversível. Na opinião deste autor, a Idade Média foi uma experiência completamente realizada. O ideal histórico de uma nova cristandade não se confunde com o ideal do Santo-Império, que segundo Maritain não ultrapassou a categoria de um mito.

No projeto político de Maritain há outra ruptura com o projeto ultramontano de retorno à Idade Média, nostálgico que era este último da submissão do poder temporal ao poder da Igreja: deveria ser a nova cristandade marcada fundamentalmente por um pluralismo que percorreria todas as esferas da sociedade, dentro de uma concepção profana (em oposição à concepção sacra que teria marcado o medievo) cristã do temporal. Este pluralismo se colocaria

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 131.



nas estruturas econômicas e jurídicas segundo uma concepção **comunitário-personalista** da vida social. Maritain também alude à necessidade de uma tolerância com as várias “famílias espirituais” e a instalação de fraternidades cívicas (princípio ecumênico que ganhará grande impulso com o Vaticano II - 1958-65). Em suma, é em uma unidade plural pautada na tolerância civil que o autor imaginava seu projeto. Podemos concluir tranquilamente que o autor defendia uma sociedade essencialmente democrática e personalista, onde o temporal e as pessoas gozariam de autonomia relativa (subordinada e finalizada pelos preceitos éticos e ontológicos do cristianismo).

Nos primeiros anos da década de 1960, além do pensamento de Maritain, outros autores promotores da corrente do humanismo cristão eram bastante difundidos nos meios de militância católica. Entre esses destacamos Mounier, o principal e mais reconhecido autor e entusiasta do personalismo cristão ou personalismo comunitário. Também importantes eram as idéias do padre Lebreton (à frente do movimento *Economia e Humanismo* fundado na França no ano de 1942) que salientava que a economia deveria se submeter não aos interesses do capital, e sim às necessidades humanas, ou ainda, às exigências da dignidade da pessoa. Como afirma um analista de Lebreton:

A concentração absorvente de atenção sobre a sorte dos países pobres levou Lebreton a, paulatinamente, inserir a problemática do subdesenvolvimento como peça inseparável de construção de sua teoria de uma Economia Humanista. À época, poucos economistas e sociólogos faziam uso corrente dos termos “desenvolvimento” e “subdesenvolvimento”, mas **Lebreton insistia no imperativo de analisar metodicamente as necessidades humanas, visando à caracterização dos níveis infra-humanos de vida de pessoas, grupos, nações, como ponto de partida para a determinação dos meios capazes de implantar estruturas humanas [...]** A complexidade das necessidades humanas postula a integração de todas as disciplinas humanas ou sociais na elaboração do conceito de desenvolvimento. As análises sistemáticas dos recursos, dos equipamentos e da relação entre necessidades e recursos vão indicar as possibilidades de desenvolvimento e apontar as situações de subdesenvolvimento. A partir desse momento estavam lançadas, para Lebreton e seus colaboradores, as bases teóricas e metodológicas de um novo “instrumental” intelectual e prático para o estudo do desenvolvimento e do subdesenvolvimento. (CARNEIRO, 1994, p.19-20, grifo nosso).

Estas idéias reforçavam a necessidade do engajamento dos cristãos na aberrante realidade latino-americana, implementavam uma abertura às contribuições das várias disciplinas científicas que revelassem as facetas daquela realidade. Estes autores propunham métodos de ação e parâmetros teóricos dentro de uma perspectiva respaldada no evangelho e na doutrina

social da Igreja Católica, objetivando reformas “humanizadoras” que levassem gradativamente à superação do capitalismo.

#### 1.4 Mounier x Maritain?

Procederemos agora a uma problematização de uma interpretação que vem sendo arrastada nos trabalhos mais recentes sobre a esquerda católica brasileira e sobre a AP. Faço essa incursão neste momento do texto, porque problematizar essa interpretação é realmente necessário para que eu possa apresentar a minha, e ainda porque é neste capítulo que tratamos das raízes da esquerda católica. A questão diz respeito ao processo de “esquerdização” da JUC que resultou no surgimento da AP, processo para o qual oferecemos uma interpretação distinta dos trabalhos anteriores. Não desconsideramos que as próprias classificações, arbítrios simbólicos geralmente unilaterais, são elas também instrumentos discursivos ou armas da luta política cotidiana. Muitas vezes, os próprios conceitos recobertos pelo apelo científico, ou a terminologia adotada para a descrição dos objetos e processos estudados, revelam a continuidade da luta do passado no presente; sobretudo no campo das disciplinas dedicadas ao político, ainda mais quando o que está em questão é a chamada história do tempo presente<sup>37</sup>.

O ex-militante jucista e apista Luiz Alberto Gómez de Souza (1984) buscou sustentar que a “esquerdização” da JUC teria ocorrido principalmente sob contribuição das idéias do filósofo francês Mounier:

Se de um lado Maritain e seu Humanismo Integral tinham inspirado os movimentos social-cristãos e os partidos democrata-cristãos (do Chile, da Venezuela e mesmo da seção paulista do PDC brasileiro), a ação dos militantes da JUC, sobretudo em Belo Horizonte e em São Paulo, se orientava mais pelo pensamento de Mounier, num compromisso que pouco a pouco se ia explicitando como personalista e socialista. (SOUZA, 1984, p. 156).

Não nos parece inequívoca esta colocação, pois busca explicar que a “esquerdização” do setor que liderava a JUC no fim da década de 1950 teria ocorrido principalmente em função dos passos que os militantes iam dando no desenvolvimento da ideologia do movimento, aludindo que um passo de ruptura importante seria a superação das idéias de Maritain pela

---

<sup>37</sup> Para se ter um quadro bastante completo das reações de intelectuais e eclesiásticos católicos conservadores frente às tomadas de posição dos integrantes da esquerda católica, indicamos: SOUZA, Herbert José de. *Juventude Cristã Hoje*. In: *Cristianismo hoje*. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1963. pp. 99-108. (Cadernos de hoje – 1) e também o trabalho de Beozzo (1984).

adoção das idéias principalmente de Mounier<sup>38</sup>. Dito de outro modo, os militantes cessavam sua filiação ao projeto de construção de uma nova cristandade maritainiana, passando agora a defender o socialismo proposto por Mounier. Contrapondo esta visão de superação de Maritain em Mounier está Lepargneur:

Com Mounier, Maritain participa do personalismo cristão, que nada tem a ver com o velho individualismo burguês ou com o culto conservador da ordem capitalista. Seu evangelismo é muito autêntico para sacralizar a ordem imposta pelos poderosos: também ele, viveu da utopia, no melhor sentido da palavra recentemente reabilitada. Sonha com um universalismo que não seria o culto nem seria a negação do pluralismo. (1974, p. 500).

Logo, a terceira via cristã maritainiana é ela própria personalista. O personalismo cristão não se opõe ao projeto de uma nova cristandade profana de Maritain. Em seu estudo, Lepargneur cita uma obra de Mounier em que se faz clara a semelhança entre sua proposta e o projeto de uma nova cristandade<sup>39</sup>. Observe-se que “[...] essas linhas não são de Maritain, mas de E. Mounier que, em nota de rodapé da mesma página, evoca fielmente o projeto semelhante de Humanismo Integral”. Transcrevemos a citação em questão:

A Cristandade medieval foi apenas a primeira aproximação deste universalismo. Novas realizações históricas são possíveis após a confusão de quatro ou cinco séculos que viram a libertação das nações modernas e dos cidadãos no seio destes povos. Todo personalismo implica num certo pluralismo institucional que tenta salvaguardar a necessária coesão da cidade numa adaptação flexível às famílias de espírito que compõem esta cidade. Nossa época precisaria de um novo São Tomás [...].(MOUNIER, 1961, p.761 apud LEPARGNEUR, 1974, p. 500).

<sup>38</sup> Luiz Alberto Gómez de Souza antes mesmo de ingressar na JUC em Porto Alegre já participava da JEC. Atuou na JUC nos anos de 1954 e 55, quando foi membro da equipe nacional em 1956 e 57. Em 1958, foi encarregado de representar os movimentos latino-americanos na Juventude Estudantil Católica Internacional (JECI), organismo ao qual a JUC era membro. De abril de 1959 a agosto de 1961 foi secretário-geral da JECI em Paris, portanto, não acompanhou do Brasil os momentos decisivos de tomada de posição à esquerda das lideranças jucistas. Gómez de Souza volta ao Brasil em 1962, trabalha no Ministério da Educação e parte para o Uruguai em 1965.(SOUZA, 1984, p. 10). Não desprezo sua autoridade sobre os acontecimentos, sendo que em alguns momentos ele mesmo foi agente dos processos que narra. Contudo, minha linha de interpretação busca explicitar determinantes que seriam em grande parte obscuros aos próprios agentes. Na verdade, o autor vai a reboque de uma interpretação feita pelo chileno Pablo Richard em: RICHARD, Pablo. *Mort des Chrétiens et naissance de l'Eglise*. Paris: Centre Lebre, 1978. A interpretação em questão é citada no trabalho de Gómez de Souza: “A JUC começa assim um processo de ruptura com a neocristandade. A influência de Maritain ainda subsistia no plano ideológico (ele era o autor da expressão ‘ideal histórico’, mas tratava-se de superar Maritain apoiando-se em Mounier, no Pe. Lebre e também num marxismo ainda bastante primário e mal assimilado...)”(RICHARD, 1978, pp. 129-130 apud SOUZA, 1984, p. 157). Acreditamos que essa interpretação toma uma possível pretensão dos agentes como um fato.

<sup>39</sup> O autor se refere à obra: Mounier, Emmanuel. *Oeuvres*. Paris: Ed. Du Seuil, 1961, p. 761. Considere-se que o autor toma a citação de Mounier de uma coletânea de textos e que não nos foi possível identificar qual o texto e qual a data precisa do texto citado. Em seu artigo Lepargneur justamente contrapõe os projetos políticos de Maritain e de Mounier buscando ressaltar as semelhanças.

Não é inequívoco defender que existe uma superação de Maritain no ideário de Mounier. Quando Maritain propõe uma nova cristandade, refere-se a um novo regime de civilização e sua preocupação situa-se em plano cultural, ele não chega a explicitar qual sistema sócio-econômico seria mais compatível, apenas o contorna, não o nomeia. Para Candide Moix, talvez um dos mais reconhecidos discípulos franceses de Mounier: “[...] a revolução pregada por Mounier é a um tempo espiritual e material, porque a única conducente a um humanismo integral. A revolução para ele é a reconstrução total da civilização.”(1968, p.100):

*Esprit* (órgão principal do movimento político-filosófico personalista cristão) jamais deu receitas políticas precisas, se por isto entendemos uma propaganda para partidos determinados: não era sua tarefa. No entanto, depois da guerra, sobretudo, os problemas políticos ocupam largo espaço, sem que isso se faça às expensas dos estudos doutrinários. Todavia, como vimos, o cuidado de eficácia jamais fará esquecer o cuidado com o absoluto, e tudo que Mounier diz da *revolução pessoal* é válido para todos os homens, todos os regimes, todos os lugares e todos os tempos. (MOIX, 1968, pp.115-116, grifo do autor).

Ademais, não há na documentação escrita do período, o que se verá adiante, uma argumentação no sentido de que os militantes da esquerda da JUC, os mesmos que fundaram a AP, entendessem que havia superação de Maritain em Mounier, já que esses autores são citados nos mesmos documentos, não na forma de oposição e sim de complementaridade. O que há nesse sentido são depoimentos posteriores de ex-militantes. Em nossa visão, a construção dessa oposição não escapou aos condicionamentos de um contexto de lutas que costumeiramente pode levar a identificações diversas das posições dos autores apropriados para os fins práticos do discurso político, muitas vezes estas feitas de modo irrefletido.

Numa leitura superficial das posições de Mounier, é possível identificá-lo aparentemente como mais “radical” que Maritain, pois, este autor explicitava sua filiação a um tipo de socialismo e acreditava que a superação do capitalismo deveria se operar não tão lentamente como afirmava Maritain. “[...] A desordem deste século é demasiado profunda e demasiado obstinada para ser eliminada sem uma mudança de velocidade, uma reorganização de estruturas, uma profunda revisão de valores, **uma renovação das elites**”.(MOUNIER, 1973, p. 179, grifo nosso).

Mounier também acreditava que a transição para este socialismo deveria ocorrer “de cima para baixo”, e não a partir de efetiva organização e direção populares, posição esta bem diferente das posturas jucistas, já que estes propunham a constituição de uma aliança estudantil-

operária-camponesa<sup>40</sup>. Isto demonstra que os jucistas e depois apistas operavam também em relação a Mounier uma apropriação seletiva. Mais consciente, referindo-se ao ideal histórico elaborado pela Equipe da Regional Centro-Oeste da JUC, que ficou conhecido por texto do “Ideal Histórico” de 1960, documento fundador da esquerda católica no Brasil e que trabalharemos mais adiante, outro autor que se dedicou ao tema afirma:

Não há dúvidas de que o texto da Regional Centro-Oeste, em sua análise e recursos teóricos, **gravita na órbita do humanismo cristão**. Há consistentes referências a textos pontifícios e ao Magistério da Igreja; são mencionadas a Quadragésimo anno, as declarações de Pio XII e recorre até à doutrina social de Santo Tomás (Sum. Theol. II-II,66,2). Os autores que, de fato, inspiraram amplamente estas páginas são os católicos progressistas mais lidos na época, principalmente do grupo francês: J. Y. Calvez e Perrin, J. Maritain, E. Mounier. Mas existem muitos elementos que evocavam categorias e terminologia de clara extração marxista. (SEMERARO, 1994, p.130, grifo nosso).

Podemos concordar que a leitura dos textos de Mounier era preferencial aos estudantes jucistas, que por sua linguagem em tom mais incisivo, conquistava a simpatia dos jovens universitários católicos já bastante envolvidos na política estudantil, num contexto nacional bastante polarizado. Podemos ainda compreender que este contexto polarizado condicionou a percepção e apropriação das idéias de Maritain e Mounier, surgindo daí uma oposição entre esses autores que, de fato, ocupavam posições político-filosóficas análogas em substância. Assim como coloca Semeraro:

Para Mounier era possível “ser integralmente católico e sinceramente revolucionário”(Diário, 5/11/32)[...] O capitalismo, segundo Mounier, é o principal agente de opressão da pessoa humana. Faz parte da natureza própria da economia capitalista “organizar-se de um modo inteiramente independente da pessoa para um fim quantitativo, impessoal e exclusivo: o lucro”.(1994, p.135-136).

Ao cabo, Semeraro também vê superação de Maritain em Mounier, buscando achar uma explicação para a “radicalização” dos jucistas no arcabouço ideológico do movimento:

[...] Embora Maritain e Mounier estivessem de acordo sobre a necessidade de separar a “ordem cristã da desordem estabelecida”, a Igreja e o cristianismo de uma cristandade em agonia, o primeiro ao propor a cristianização da democracia burguesa, preservava a ordem capitalista, enquanto para o segundo uma política cristã deveria ser necessariamente anticapitalista.(1994, p. 136).

Oliveira Jr. acompanha os demais autores nessa questão controversa:

---

<sup>40</sup>Equipe Regional Centro-Oeste. *Política Universitária*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza e Cia., 1960, nº 4, p. 37.

Seja como se classifiquem as idéias personalistas de Mounier, estas causariam profundo impacto nos renovadores cristãos do Brasil nos anos 50/60. Inserindo-se num movimento de crescimento do engajamento social, articularam-se com outras doutrinas e idéias, superando os limites do projeto da Nova Cristandade. Para uns, foram um ponto de transição para o marxismo. Mounier, por exemplo, rejeitava veementemente a mediação da Nova cristandade através dos partidos da Democracia Cristã. (Oliveira Jr., 2000, p.96).

As formulações acima citadas chocam-se, como podemos observar, com a leitura das obras de Maritain e de Mounier, e também com os trabalhos de comentaristas dos referidos autores. Segundo nossa leitura, exposta anteriormente, não concluímos que Maritain optava por cristianizar a democracia liberal-burguesa, o que seria um contra-senso, pois sua meta era justamente estabelecer uma terceira via cristã; também não pudemos localizar em nossa pesquisa, algum fundamento para a informação avançada por Oliveira Jr, sobre a veemência da rejeição de Mounier aos partidos da democracia cristã. Atento a essa questão foi Ridenti (2000), que mediante as inúmeras assertivas constantes na bibliografia e nos depoimentos de ex-militantes da JUC e AP, considerou: [Talvez o *personalismo* de Mounier tenha sido dos mais influentes na JUC, na fase do início dos anos 60, ao pretender ser “uma terceira posição entre o ‘idealismo desencarnado’, desligado da realidade, e o marxismo, que supostamente não levava em conta os valores do indivíduo”](p. 222).

Maritain escreve inúmeras vezes sobre superação do capitalismo. O próprio teor anticapitalista de suas posições, dentro de um contexto de luta política, rendeu-lhe a acusação de “marxista-cristão” por parte dos adversários à direita. Para que não haja dúvidas a cerca do anticapitalismo que permeia a obra *Humanismo Integral* (lembrando que lá se encontram igualmente inúmeras críticas ao comunismo), separamos mais um excerto em que o autor trata da questão fucral da propriedade privada:

[...] De sorte que o remédio aos abusos do individualismo no uso da propriedade deve ser procurado não na abolição da propriedade privada, bem ao contrário na generalização, na popularização das proteções de que ela mune a pessoa. A questão é de dar a cada pessoa humana a possibilidade real e concreta de ascender (sob modos que podem ademais variar muito, e que não excluem, quando são necessárias, certas coletivizações), às vantagens da propriedade privada dos bens terrestres, o mal consistido em que estas vantagens sejam reservadas a um pequeno número de privilegiados.[...] Poderiam certas idéias de Prudhon ser antes retomadas aqui, sem que se pretenda por isto uma “utilização” do proudhonismo. Precisamente para estender a cada um, sob modo adaptado, as vantagens e garantias que a propriedade privada proporciona ao exercício da personalidade, não é uma forma estatística nem comunista, é uma

forma **societária** que a propriedade, acreditamos, deveria assumir em esfera econômica industrial, de sorte que o regime da co-propriedade substitua nele tanto que possível o do salariado, e que as servidões impostas pela máquina sejam compensadas para a pessoa humana pela participação da inteligência obreira na gestão da empresa. (MARITAIN, 1942, p.178-179, grifo do autor).

Maritain não rompe com a concepção de propriedade como direito natural, permanecendo ao lado da doutrina social da Igreja e promovendo assim propostas distributivistas e coletivistas de inspiração anarquista<sup>41</sup>. Essas, grosso modo, seriam as mesmas posições do socialismo proposto por Mounier. Referindo-se à democracia da suposta nova cristandade, Maritain salienta que ela deveria:

[...] fundar-se sobre a noção de uma personalidade moral ao mesmo tempo autônoma e subordinada, e sobre a do desenvolvimento endógeno; não suprime as liberdades sindicais, emana delas; **supõe a liquidação prévia do capitalismo moderno** e do regime do primado do lucro de dinheiro. (MARITAIN, 1942, p. 182, grifo nosso).

O socialismo proposto por Mounier difere, como se verá, das posturas jucistas explicitadas no texto da Regional Centro-Oeste da JUC:

[...] entendemos por socialismo o seguinte: abolição da condição proletária; substituição da economia anárquica, fundada no lucro, por uma economia organizada em ordem às perspectivas totais da pessoa; socialização, **sem estatização**, dos setores de produção que alimentam a alienação econômica; desenvolvimento da vida sindical; reabilitação do trabalho; promoção, contra o compromisso paternalista, da pessoa do operário; primado do trabalho sobre o capital; abolição das classes formadas na divisão de trabalho ou de fortuna; primado da responsabilidade pessoal sobre as estruturas anônimas. (MOUNIER, 1973, p. 182, grifo nosso).

A definição de socialismo dada por Mounier, choca-se com os depoimentos de alguns ex-militantes, entre eles o depoimento de Alfredo Bosi concedido a Michael Löwy, quando o ex-militante justificou sua percepção de Mounier x Maritain argumentando que: “ele (Mounier) defendia um socialismo cristão e avançava proposições contra a propriedade, que iam muito além da democracia cristã, que respeitava a propriedade privada” (Alfredo Bosi apud Löwy, 2000, p. 238). Recorremos a alguns especialistas no pensamento de Mounier, a fim de desvendar

---

<sup>41</sup> Considere-se: “Mounier, sem dúvida alguma, nesta sua tarefa pedagógica de despertar uma consciência política da civilização, encontrou grande ressonância no pensamento anarquista. Uma obra foi destinada à crítica do anarquismo, mas também ao estabelecimento das relações positivas deste com o Personalismo. Via grande valores personalistas no anarquismo, que, no entanto, foram comprometidos, segundo ele, por certa cegueira. Tal a totalidade de seu ensaio *Anarchie et personnalismo*, datado de 1937.”(SEVERINO, 1974, p. 16).

o mito produzido por ex-militantes e autores citados, de que Mounier seria um autor à esquerda de Maritain ou um autor ideologicamente “de esquerda”. Não desconsideramos que os mitos têm sua efetividade prática no jogo político. O já citado Candide Moix, ao analisar as posições mounierianas a cerca dos programas de revolução econômica e política, afirma:

Revolução econômica, sim. Transformações das estruturas, lutas pela justiça social. Mounier trabalha por realizar a mudança necessária. Significa isto que o bem-estar que desejava para os oprimidos era um fim em si? Nada mais contrário ao seu pensamento. Sua revolução econômica, chamava-a ele de *revolução da pobreza*. E importa ressaltar que, a esta altura, Mounier separa-se radicalmente da maior parte dos revolucionários “de esquerda”.(MOIX, 1968, p. 93, grifo do autor).

Para este autor, um dos pontos de ruptura do personalismo de Mounier em relação às matrizes filosóficas da esquerda de seu tempo seria a identificação, operada por parte dos revolucionários marxistas, entre o ideal de emancipação material dos oprimidos e o ideal de felicidade burguesa, que teria como profeta maior o filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham (1748-1832): “Parece que ainda hoje aí reside, bem além das batalhas corajosas que travam contra a injustiça atual, a metafísica consciente ou implícita da maioria dos responsáveis da esquerda. Se é assim, é preciso tomar a espada das mãos dos loucos”(MOUNIER, 1933 apud MOIX, 1968, p.94). Ao nosso ver, trata-se de uma crítica de Mounier às concepções de revolução que se encerram majoritariamente na transformação das estruturas materiais, não se preocupando com a revolução espiritual, sendo que esta, para os humanistas cristãos, seria de suma importância, e claro, esta seria uma maneira de se diferenciar da “maioria dos responsáveis da esquerda”. Por outro lado, tratar-se-ia também de uma crítica às disposições “pequeno-burguesas” que não poupariam os próprios militantes de esquerda.

Também para Carime Ayati (professor de economia do Instituto Nacional Politécnico de Genebra - INPG), seria inadequado pensar as posições de Mounier como “de esquerda”, já que em sua leitura, na obra de Mounier:

Politique et spirituel sont alors irréductiblement liés: le politique est l'organe du spirituel, conformément à la dialectique de l'autorité et du pouvoir que Mounier opposait aux anarchistes. La quatrième voie à l'avènement de laquelle Mounier emploie toutes ses forces doit donc se situer au-delà du matérialisme individualiste, du matérialisme collectiviste et des spiritualismes fascistes, **n'être ni à droite ni à gauche**. (AYATI, 1999, p. 63, grifo nosso).

Também para o ex-militante Clóvis de Barros Carvalho, quando perguntado se os jucistas entendiam que havia uma grande ruptura entre os ideários de Maritain e Mounier,



reponde que, numa visão já distanciada do processo: “Não tem mesmo... veja, jovem na luta [...] vai fazendo as dicotomias muito mais rapidamente. O que Maritain trouxe na reflexão foi base para a gente inclusive enxergar o valor daqueles que estavam nos jogando para frente”.<sup>42</sup> Não podemos desconsiderar que a imagem de Maritain era muito ligada à geração da AC, JUC e democrata-cristãos dos anos 1950, fato que torna hipotética a demanda por parte da nova geração de militantes por outras referências de autores menos tradicionais ou menos aventados, mesmo que com isso se operassem demarcações e rupturas por vezes inexistentes entre os autores.

Há, portanto, como temos analisado até agora, uma grande semelhança nos argumentos e posições desses humanistas cristãos, e não podemos encontrar em suas propostas uma adesão ao projeto de abolição da propriedade privada dos meios de produção; por esse motivo, entendemos tratar-se de propostas centro-reformistas, de uma Terceira Via, ou talvez uma “Quarta Via”, como sugere Ayati no caso de Mounier. Esta humanização, caracterizando-se por uma profunda revolução espiritual no sentido individual e social, resultaria num homem novo, e por fim, na superação do capitalismo. Se essa sentença vale para a democracia cristã (personalista) de Maritain, também vale para Mounier, padre Lebreton ou demais autores humanistas cristãos, que foram, seguramente, críticos do marxismo e de uma esquerda de seu tempo. Podemos dizer que buscaram resistir a uma classificação “de direita” ou de “de esquerda”, superar seus programas, sendo este, provavelmente, o sentido maior encontrado em suas obras. O humanismo cristão parece ter sido justamente parte da experiência histórica de uma linha de pensamento político do tipo *terceiro inclusivo*, assim como definido por Bobbio (2001, pp. 56-57).

Se estivermos certos, a partir da leitura de *Humanismo Integral* de Maritain (1942) e de *O Personalismo* de Mounier (1973) e de alguns especialistas no pensamento desses autores, de que Mounier não é um autor “de esquerda” e que, na verdade, ocupa posições semelhantes às de Maritain; como explicaríamos o surgimento desta oposição na visão de ex-militantes da JUC e AP e em alguns trabalhos dedicados ao tema?

No que toca aos depoimentos de ex-militantes, ao menos duas explicações podem ser colocadas. A primeira, tomando-se essa oposição como uma obra consciente dos militantes na

---

<sup>42</sup> Clóvis de Barros Carvalho, na época da evolução da JUC à esquerda, era estudante de filosofia e letras clássicas no seminário integrado ao Colégio Nossa Senhora Mediadora em Nova Friburgo-RJ, onde foi aluno e mais tarde uma espécie de assistente ou secretário imediato do padre Henrique de Lima Vaz, portanto, militante da JUC e depois da AP na Escola Politécnica - USP em 1964. Entrevista concedida ao autor em 25/08/2006.

época: as demandas práticas da disputa no campo político brasileiro fez com que, ao custo de uma oposição entre as posições de Mounier e Maritain, o primeiro fosse identificado como a principal referência de uma esquerda católica, sem ser inequivocamente um autor “de esquerda”. Ora, essa subversão simbólica cumpriria duas funções práticas: por um lado, fornecia aos cristãos de esquerda uma referência “de esquerda” alternativa a dos marxistas e ainda uma referência católica distinta da geração de militantes católicos imediatamente anterior (conservadores, reacionários ou centristas); tratando-se, portanto, de mais uma estratégia distintiva e de construção identitária. Se considerarmos que os militantes criaram essa oposição inconscientemente, isso nos levaria a concluir que desconheciam com mais profundidade a obra dos referidos autores, mas isto nos parece pouco provável, já que essa oposição não aparece nos documentos ideológicos e programáticos por nós pesquisados.

No que toca os autores que buscaram demarcar esta superação de Mounier em relação a Maritain para interpretar a “esquerdização” do catolicismo brasileiro e latino-americano (principalmente do laicato militante) (RICHARD, 1978; SOUZA, 1984; SEMERARO, 1994; LÖWY, 2000); essa produção acadêmica teria buscado construir uma tradição histórica para a esquerda católica que estabelecesse matrizes filosóficas genuinamente cristãs, o que acabaria sugerindo a validade da retomada dos projetos políticos interrompidos com o golpe civil-militar de 1964. É bastante nítida nesses trabalhos a sombra da Teologia da Libertação conferindo uma teleologia às análises sobre o engajamento católico nos anos que antecederam o golpe civil-militar de 1964, constituindo-se mesmo aquela militância e suas experiências em componentes de um “mito de origem” da Teologia da Libertação.

Se buscássemos sustentar que a construção histórica da posição de esquerda realizada por um setor da JUC, pela AP e demais aderentes de uma esquerda católica se explicaria por uma evolução de sua ideologia, como num processo linear rumo a níveis maiores de radicalização, por meio da adoção de ideários de autores mais avançados no que ataca a forma capitalista da propriedade privada, faria mais sentido entender a superação do humanismo cristão em bloco (Maritain, Mounier, Lebreton, etc.) por um “marxismo cristão”, mas nossa leitura dos documentos dentro do contexto e problemática política de então, não nos permite avançar essa conclusão.

## Capítulo 2 – A construção da “esquerda católica” no Brasil (1959-1964).

### 2.1 A JUC ousa à esquerda e abre caminho para a Ação Popular (1959-1961).

Em grande medida, o processo que vamos narrar e analisar no restante do texto é em nossa perspectiva um processo de construção de uma nova posição dentro da topologia do campo político nacional no início dos anos 1960. Uma militância oriunda dos extratos médios urbanos, em sua maior parte formada dentro dos espaços institucionais dos movimentos de Ação Católica, principalmente nas instituições de ensino secundário e universitário, lançou-se em um engajamento político novo. Novo porque até então, o engajamento político do laicato católico brasileiro somente havia se realizado por meio da ocupação de posições programáticas e ideológicas à direita, à extrema direita e ao centro do campo político brasileiro. Podemos dizer que esse processo desconfigurou-se incipiente, pela forma rápida que se desenvolveu, pela pujança da luta política na qual se enredou, pelo desenvolvimento abortado pelo golpe civil-militar de 1964. Entretanto, os traçados de uma esquerda católica no Brasil sobreviveram ao golpe, conhecendo outras configurações e recompondo-se conforme os contextos que sucedem até hoje. Dentro das condições históricas de possibilidade de sua atuação nos inícios da década de 1960, a esquerda católica ensaiou suas representações do mundo social, constituiu-se como uma peça relevante no tabuleiro político, fomentando e influenciando diversos movimentos sociais<sup>43</sup>; fez-se também representar em diversas instancias de poder, esboçando inclusive uma certa divisão social do trabalho político.

Nos anos de 1958-59, a JUC é atravessada por uma corrente de **confiança em si mesma**, notada por todos aqueles que viveram essa época. Os jucistas estão presentes e atuantes na base e nos círculos das Faculdades e sua influência sobre o meio é crescente. Eles não se sentem mais uma minoria marginal, mas um grupo seguro de si, à vontade em seu meio, capaz de dialogar e propor soluções alternativas. Eles têm líderes de grande valor, um pouco por toda parte (BEOZZO, 1984, p. 83, grifo do autor).

---

<sup>43</sup> O envolvimento dos estudantes universitários (entre eles jucistas e depois militantes da Ação Popular) nos movimentos sociais dos conturbados anos que iniciaram a década de 1960 é reconhecido pelos estudiosos do período. Ganham destaque o CPC da UNE, as Ligas Camponesas, o Movimento Operário, o Movimento de Cultura Popular (MCP) de Pernambuco; movimentos de alfabetização de adultos como o Movimento de Educação de Base (MEB), iniciativa da CNBB, e outros inspirados na pedagogia de Paulo Freire; o movimento de sindicalização rural da Igreja Católica. Em suma, todos os redutos da militância de esquerda da época, que catalisavam o processo de efervescência popular em nome de reformas estruturais da sociedade brasileira. Para uma descrição mais detalhada da participação dos “cristãos de esquerda” nos movimentos sociais indicamos: (SEMERARO, 1994, pp.49-91).

Precisando mais, diríamos que a atuação dos militantes jucistas ocorreu hegemonicamente por intermédio do movimento estudantil e de outros movimentos sociais da época. Sendo assim, entendemos que a JUC era um setor importante do movimento estudantil, que por seu turno, tinha seu peso na disputa que ocorria no campo político brasileiro do período em questão. Como observa Fávero: “É importante não superestimar as forças estudantis como autônomas e portadoras de um projeto de mudanças, elas mesmas desvinculadas do conjunto social, bem como não subestimá-las, considerando-as apenas massa de manobra a serviço da direita ou esquerda do país.”(1995, p. 12).

[...] embora o movimento estudantil tenha vivenciado um declínio na primeira metade dos anos 50, ante o surgimento de grupos diretamente ligados ao MEC e preocupados em desenvolver campanhas de caráter mais assistencial, a retomada da UNE pelos setores estudantis mais progressistas possibilita a ampliação das discussões concernentes às reformas sociais e à reforma universitária como parte dessas reformas, sobretudo no final da década de 50 e início de 60 (FÁVERO, 1995, p. 24).

A prática política da JUC, conforme sua paulatina inserção na disputa pelo poder no movimento estudantil, deve ser entendida em seu contexto específico. Herbert José de Sousa (Betinho), que era da Equipe Regional Centro-Oeste, publicou no Boletim Nacional da JUC de 1960 um artigo que é emblemático, produzido a partir da inspiração na noção de *ideal histórico* de Maritain. Este artigo foi pouco utilizado pela bibliografia até agora. Intitulado “A JUC de Amanhã”, trata-se de uma reflexão sobre a história da JUC e seu futuro. Gostaríamos de ressaltar nesse documento a linguagem persuasiva de que o autor utiliza, revelando um contexto de lutas no interior da JUC, bem como na política estudantil.

Não mentiríamos, se disséssemos que a JUC passa por uma fase decisiva de definição [...] Na JUC esta opção pelo futuro colocou-se principalmente no Conselho Nacional de Belo Horizonte, com o tema do Ideal Histórico.[...] O ideal histórico faz um apelo à encarnação concreta e exige fidelidade à realidade; por isso a JUC do Brasil se vê hoje chamada a falar de um modo localizado, histórico.[...] Para isso é exigido da JUC uma revolução interna, uma conversão profunda à realidade; a opção pelo Amor tornada eficaz em cada homem, pela destruição das estruturas injustas. O jucista hoje sente a necessidade de ser radical, de estar na vanguarda da História, de provar o seu Absoluto pelo seu testemunho histórico, total e conseqüente.[...] Percebemos rapidamente crescer a classe operária, ser espoliado o que trabalha. Já lemos as condenações formais do capitalismo histórico pelas Encíclicas. Mas já lutamos pela queda da estrutura capitalista? Acredito que não; temos medo de abalar nossa própria base, desculpamos alegando o perigo do comunismo, preferimos lutar contra alguns poucos comunistas a ver a realidade da injustiça social.[...]

Temos sido os fariseus burgueses, preocupados com a manutenção da ordem vigente, e por isso somos qualificados com justiça de reacionários pelos radicais[...].<sup>44</sup>

Betinho se refere às acusações que sofriam os militantes jucistas por parte de outros setores do movimento estudantil, e as utiliza para criticar o setor conservador da JUC. No enxerto a seguir, também podemos perceber a presença e atração que os interlocutores marxistas exerciam sobre os jucistas no movimento estudantil:

Quem não é cristão profetiza a morte da religião, de todo pensamento religioso, por estamos vivendo o clima, o tempo do materialismo militante. Será totalmente falsa essa profecia? Não conterà elementos válidos, consciência de um fracasso histórico de um cristianismo estático, das mulheres e crianças, de um farisaísmo da quantidade e da superfície? [...] a JUC de amanhã será instrumento consciente da resposta do Cristo ao problema da ascensão da classe operária, será a Caridade concreta no homem concreto, será a negação da burguesia, porque a JUC é o único setor do meio estudantil que está vinculada a valores essencialmente antiburgueses; os valores cristãos.[...] Precisamos nos convencer do caráter de radicalidade da revolução jucista.[...] Nascerá um novo jucista ou morrerá hoje a JUC de amanhã. Pela incapacidade de nossos assistentes e militantes assumirem no plano histórico e real as lutas inevitáveis, as opções fundamentais no plano religioso, econômico e social.<sup>45</sup>

Ainda em julho de 1959, no 9º Conselho Nacional realizado em Belo Horizonte, no relatório de sua segunda comissão, inscrevia-se uma forte crítica à orientação política dentro da JUC. O relatório responsável por refletir a “atitude da JUC diante do problema religioso do meio” ficou a cargo da Equipe Regional Nordeste. O discurso é substancialmente diferente, ainda que revele a inspiração dos mesmos autores dos quais se valia o setor mais politizado para fundamentar suas posições. Em suas conclusões, o relatório afirma que as principais dificuldades para a JUC realizar sua missão apostólica nas universidades advêm da supervalorização do sexo e do dinheiro, do estilo de “vida burguesa” orientada por concepções e práticas opostas aos princípios cristãos. Mais adiante se argumenta que o trabalho é difícil porque a JUC pode contar com poucos católicos realmente praticantes para fazer frente aos ataques de grande número de estudantes marxistas que:

São igualmente líderes, sabem o que querem e exercem, muitas vezes, uma influência marcante no meio, especialmente no terreno político. **Estamos de um**

<sup>44</sup> SOUZA, Herbert José de. *A JUC de amanhã*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1960, nº 3, pp. 17-19.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 20.

**modo geral esquecendo que não podemos colaborar, nem mesmo indiretamente, com esses colegas.**<sup>46</sup> (grifo nosso).

Os redatores aludem também à presença crescente de protestantes que concorrem no trabalho apostólico. Acerca deste grupo, o relatório sugere que ele deveria ser englobado pela JUC. Mais preocupante seria o grande número de católicos tradicionais (não praticantes), que de maneira geral se opunham ao trabalho da JUC: “São os primeiros a censurá-la, a atacar o clero, **que para tal dá margem.** Oferecem quase sempre barreira ao trabalho da JUC”<sup>47</sup>(grifo nosso). Concluem que estas dificuldades são fruto de uma grande “ignorância religiosa”. Mas o que estava fazendo a JUC para mudar este quadro?

**Parece que nossos militantes se preocupam com tudo menos com serem apóstolos.** Não há preocupação de aperfeiçoar este aspecto. Parece não existir angústia pelo meio que espera a contribuição para que Deus chegue até ele. No entanto, a JUC cresce, apesar desses militantes. Mas não é suficiente que ela se imponha como organização; **o que interessa é que ela seja sentida como movimento apostólico e não com interesses políticos.** Que seus militantes tenham uma vivência, mas vivência cristã e não simplesmente humana. Que sejam coerentes e não se desmintam colando nas provas, faltando à Caridade, levando uma vida individualista, cômoda e fácil.[...] **Não estarão por demais preocupados com o lado puramente humano levando os militantes a se esquecerem do religioso?** O trabalho sobre as estruturas não dispensa absolutamente o outro paralelo, que é o imediatamente religioso.<sup>48</sup>(grifo nosso).

Como ficou claro nestes excertos dos boletins nacionais, o embate entre ação apostólica (evangelização) e “ação sobre as estruturas” (política), é o centro das divergências internas na JUC. Mais incisivamente, o relatório da Equipe Regional Nordeste acusa que a importância demasiada dada à ação política pelos militantes jucistas tem descaracterizado o movimento, inclusive provocando uma alienação da religião:

E, conforme o Centro, **a JUC está correndo o perigo de se tornar um movimento intelectual, um partido político,** uma entidade que tem por objetivo reformar o meio. Aliás, reformar não, mas criticar os seus erros sem propor soluções. Porque os militantes esquecem que devem ocupar-se diretamente da salvação de seus colegas, não possuem equipes de influência, não procuram contatos, engajam-se na política sem saber para que e como, vivem o meio desordenadamente; fazem campanhas de Páscoa sem que o meio absorva o sentido que ela tem.<sup>49</sup>(grifo nosso).

<sup>46</sup> Equipe Regional Nordeste. *Atitude da JUC diante do problema religioso do meio.* In: *Boletim Nacional da JUC.* Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1959, n° 2, pp. 6-7.

<sup>47</sup> Ibid., p. 7.

<sup>48</sup> Ibid., p. 8.

<sup>49</sup> Ibid., p. 9.

Essas interdições do relatório apontam para um processo interessante, qual seja, que havia a percepção de que o maior envolvimento dos líderes jucistas no movimento estudantil estava desconfigurando as práticas tradicionais do apostolado leigo. Podemos sugerir então, que na perspectiva teoria aberta por Bourdieu e Pocock, estaríamos diante de um processo de atualização do *habitus* jucista, tanto discursivo quanto não discursivo<sup>50</sup>. É possível observar este processo por meio da análise da reperformance do ideário humanista cristão operada pelos agentes em questão. Nosso trabalho buscou identificar nos documentos esses indícios, e encontrar na problemática e no contexto políticos onde estavam imersos aqueles agentes, as forças delineadoras desse processo.

Segundo a Equipe Regional Nordeste, contribuíam para o agravamento dos problemas da JUC no enfrentamento de sua missão apostólica, a presença de professores indiferentes ao problema religioso ou ainda “professores de ideologia marxista”. Apontam também que no meio discente havia “marxistas – que vêm sofrendo a influência do ISEB.”<sup>51</sup> O problema se agravava, pois: “Citou-se como uma das causas da perda da fé de alguns católicos, a influência do meio que apresenta soluções anti-cristãs aos problemas”.<sup>52</sup>

A Equipe Nacional (cúpula do movimento) em 1959 já era ocupada pelo “setor político” da JUC e defende-se das acusações feitas, oferecendo uma observação ao final do relatório supracitado:

---

<sup>50</sup> Das inúmeras explicitações sobre as ambiciosas dimensões que esta noção encontra nas obras de Bourdieu, de seus comentaristas ou críticos, me parece que esta é a mais pertinente para este trabalho: “Os novatos trazem consigo disposições previamente constituídas no interior do grupo familiar socialmente situado (no caso dos jucistas, os setores médios), portanto, mais ou menos ajustadas de antemão (sobretudo em virtude da auto-seleção, vivida como ‘vocação’, ou da hereditariedade profissional) às exigências expressas ou tácitas do campo (no caso dos jucistas, o sub-campo da política universitária), a suas pressões ou solicitações, e mais ou menos ‘sensíveis’ aos sinais de reconhecimento e consagração, que envolvem uma contrapartida em termos de reconhecimento em relação à ordem que os confere. Somente por meio de toda uma série de transações insensíveis, de compromissos semiconscientes e operações psicológicas (projeção, identificação, transferência, sublimação etc.) socialmente encorajadas, sustentadas, canalizadas, até organizadas, tais disposições se transformam aos poucos em disposições específicas (neste caso, o *habitus* do político), ao cabo de todos os ajustamentos infinitesimais necessários para ‘estar à altura’ ou, ao contrário, ‘para desistir’, que acompanham os desvios infinitesimais ou brutais constitutivos de uma trajetória social.” BOURDIEU, Pierre. *Violência simbólica e lutas políticas*. Cap. V. In: \_\_\_\_\_. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, pp.199-200.

<sup>51</sup> Trata-se do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, criado por iniciativa do MEC em 1955 no governo Café Filho. O ISEB era um centro de estudo e pesquisa pós-universitário nas áreas de ciências humanas e sociais, dedicado ao ensino e difusão dessas disciplinas no Brasil. Mais do que isso, o ISEB funcionou como sustentáculo teórico e ideológico do projeto “nacional-desenvolvimentista” inscrito no plano de metas do governo JK. TOLEDO, Caio Navarro de. *ISEB: fábrica de ideologias*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997, p.42.

<sup>52</sup> Equipe Regional Nordeste. *Atitude da JUC diante do problema religioso do meio*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1959, nº 2, p. 10.

Observações da Equipe Nacional:

\_\_\_ Não se terá, nesse texto, embora inconscientemente, monopolizado na JUC, a missão **recristianizadora**? Outros movimentos existem com essa função e que não foram mencionados. Muitos católicos que não se engajam no movimento por falta de vocação, têm preocupação apostólica e não foram citados.

\_\_\_ No relatório: A JUC terá mesmo que atender a “todos” os problemas e preocupações do meio universitário? Não caímos outra vez no **monopólio redentorista**?<sup>53</sup>(grifo nosso).

Em outro texto de um boletim de 1960, dedicado ao relato do “Congresso dos anos” realizado em julho daquele ano, o dirigente da Regional Nordeste, padre Sena, buscou apresentar uma leitura alternativa e mais moderada do *ideal histórico*, onde não deixou de tecer algumas críticas à orientação do movimento, revelando que aqueles jucistas ousavam em demasiado:

Mas não devemos esquecer que a finalidade primeira da Igreja de fato cristã é comunicação de Deus ao homem, é a História Sacra; o Evangelho não visa diretamente senão a Salvação ou à volta para o seio do Pai e **não uma eficácia temporal**, esta está implícita e indireta nos Evangelhos enquanto o cristão por vocação (que chamaremos) segundo está engajado no temporal, por sua condição de existência está medido pelo tempo.[...] **Há muita farsa, muita covardia com capa de bravura. Muitos se instalaram sob um rótulo, hoje mais cômodo, de avançados, progressistas e esquerdistas e renunciaram a pensar em termos cristãos – deixando sempre para quem não é cristão, ou mesmo anti-cristão este trabalho de pensar em seu lugar. Alegando-se quando vêem que Deus foi salvo em uma conclusão ou submissão a um trabalho de acatólico.**<sup>54</sup>(grifo nosso).

As palavras do padre Sena sugerem que as posições que a JUC vinha assumindo, segundo sua visão, não brotavam exatamente de fontes cristãs genuínas. Assim como já indicamos, a partir da segunda metade da década de 1950, a tendência política dentro da JUC vinha crescendo, os militantes jucistas iam se envolvendo na política estudantil, e buscavam representar-se nas instâncias de poder. Os boletins nacionais da JUC apontam para um processo de deslocamento dos interesses dos jucistas no “jogo” interno ao apostolado leigo católico, passando agora a investir majoritariamente na política estudantil, resultando numa mudança substancial da problemática frente a qual esses militantes se esforçavam em se posicionar.

Em 1958, havia universidades em apenas 75 cidades em todo o país, a JUC estava presente em 33. No período da virada da década de 1950 para 60 a JUC passava por um processo

<sup>53</sup> Equipe Nacional. *Atitude da JUC diante do problema religioso do meio*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1959, nº 2, p. 11.

<sup>54</sup> SENA, Edilberto. *Reflexões sobre o ideal histórico*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1960, nº 4, pp. 11-14.



de forte expansão, alguns militantes falam de um certo “inchaço” no movimento. Já em 1960, as estimativas contam de 5000 a 6000 militantes (SOUZA, 1984, p. 145) e a JUC estava em 51 cidades distribuídas em 17 dos 26 estados da federação, o que equivalia aproximadamente a 70% das cidades universitárias na época.<sup>55</sup>

A JUC em Minas Gerais, principalmente em Belo Horizonte, havia se servido do ingresso de militantes oriundos da JEC, isso significa que os novos militantes já eram detentores de um certo aprendizado político acumulado no movimento estudantil secundarista. Esta nova geração de militantes imprimiu uma orientação mais à esquerda nas discussões. Como salienta Betinho em relação ao “grupo de Minas”, em entrevista concedida a Renato Simões e Sérgio Ferreira em dezembro de 1991:

Eu diria que foi o núcleo que gerou o pensamento político da JUC e depois o da Ação Popular. Vinícius Caldeira Brandt foi um dos que escreveu parte do documento-base da Ação Popular, e Antônio Otávio Cintra era outro que tinha um desenvolvimento intelectual e cultural forte. E esse grupo depois, se articulou com o grupo do Rio, da PUC, onde se deu o encontro com padre Vaz, o Landim e outros. Mas eu acho que quem realmente partiu para um processo de elaboração de pensamento foi esse grupo de Minas.<sup>56</sup>

Foram militantes destacados das equipes de Belo Horizonte: Herbert José de Souza (primeiro coordenador nacional da AP em 1963), Vinícius Caldeira Brant (presidente da UNE na gestão de 1962-63), Henrique Novais (membro da Equipe Nacional da JUC) e Antônio Otávio Cintra. Gómez de Souza procurou enfatizar que foi de grande importância a presença em Belo Horizonte do assistente padre Luís Viegas de Carvalho, além de considerar o fato de que:

Vários desses militantes mineiros estudavam sociologia e economia na Escola de Economia de Belo Horizonte. Até então, o comum na JUC era que seus dirigentes viessem de direito, medicina ou engenharia. As ciências sociais introduziram uma nova problemática e um novo vocabulário (SOUZA, 1984, p. 149).

O engajamento político dos militantes da JUC mineira foi imediatamente seguido por jucistas em outros centros. Por exemplo, Antônio Carlos Bernardo, estudante de Ciências Sociais e militante da JUC na PUC-SP, foi um daqueles que logo se lançaram nessa direção:

Por volta de 1960, dentro da JUC, nós montamos uma chamada “equipe de política”, era um grupo no qual participava José Carlos Seixas, Walter Barelli,

<sup>55</sup> *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1960, nº 3, p. 29.

<sup>56</sup> SIMÕES, Renato; FERREIRA, Sérgio. *Memória: Entrevista - Betinho*. In: *Revista Teoria e Debate*, nº 16, out.-nov.-dez., 1991. Disponível em: (<http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=815>). Acesso em: 08/04/2006.

eu, o Sérgio Vassimon, que não foi de JUC, mas ele andava muito próximo à gente, e nós constituímos essa equipe política [...] Essa equipe política dentro da JUC era para alguns setores não muito bem vista, porque a JUC tinha vinculação com a Igreja, muito forte, no sentido que ela dependia de autorizações da hierarquia católica, e conseqüentemente, a equipe política era uma coisa que era vista como não estando dentro dos objetivos da JUC, mas ela caminhou, e caminhou bastante.<sup>57</sup>

O processo de formação dessa “equipe política” da JUC em São Paulo nos foi relato também por José Carlos Seixas, que mesmo antes de iniciar sua participação na JUC na Faculdade de Medicina da USP a partir de 1957, havia participado por volta de 1955, enquanto secundarista, de uma Congregação Mariana *sui generis* orientada por um padre italiano que desenvolvia com os jovens um trabalho diferente: além de reuniões semanais onde se discutia a doutrina social da Igreja, marxismo, capitalismo e problemas sociais, o padre incentivava os estudantes a visitar favelas da cidade de São Paulo, com vistas ao oferecimento de algum tipo de ajuda material às famílias necessitadas. “Era um grupo que era contra o Gustavo Corção e a favor do Tristão de Atayde”, salienta Seixas. Mas com a entrada na universidade, Seixas passou a participar da JUC:

E eu por causa desse antecedente, acabei me juntando com o pessoal que fazia política estudantil e tal. Mas nessa época, tinha toda uma corrente bem de direita, e tinha o Partidão, meio sigiloso, meio clandestino.[...] Até que o pessoal mais antigo da JUC me chamou para dizer que tinha que ter um pessoal que faça política universitária, e esse grupo que era JUC, Partidão, e tinha um grupinho que era Partido Socialista Brasileiro e um grupo independente, pessoal assim de esquerda, que nos congressos acabavam se reunindo e formando uma chamada “chapa de unidade” para desenvolver uma ação política. E o pessoal dizia que eu tinha que entrar, porque o pessoal que fazia política estava se formando.[...] E aí eu comecei a entrar em contato com os grupos políticos de JUC do resto do Brasil e agente tinha conseguido eleger um cara que era o Conrado que foi presidente da UNE no tempo do JK, o primeiro presidente da UNE que foi da JUC.[...] E a gente ficou, e não era bem o propósito, e acabou sendo um grupo muito forte na decisão eleitoral. Eu, por exemplo, vim a ser vice-presidente da UEE, numa época em que eu não conseguia nem ser representante oficial do CAOC, o Centro Acadêmico de Medicina da USP. Na eleição final se reunia todo mundo, mas todo mundo “se comia um pouco”.<sup>58</sup>

Essa prática de alianças dos grupos de esquerda nos momentos eleitorais do movimento estudantil não impedia a disputa entre os grupos envolvidos. Assim como descreveu Seixas no caso de São Paulo, também Betinho relata que em Minas:

<sup>57</sup> Entrevista de Antônio Carlos Bernardo concedida ao autor em 13/12/2006.

<sup>58</sup> Entrevista de José Carlos Seixas concedida ao autor em 18/10/2006.

Eu localizo dois grupos com os quais a gente tinha uma tensão muito grande. Um se reunia em torno ao Centro de Estudos Cinematográficos, CEC. Era um grupo da área de cultura que nos hostilizava muito. Era formado por Silviano Santiago, Carlos Kroeber, grande amigo de Cazuza, Maurício Gomes Leite, Teotônio Jr., enfim, a nata do pessoal de teatro, da literatura, e da crítica de cinema. De outro lado nós, os católicos, que nos sentíamos revolucionários. Eles zombavam de nós, dizendo que nós éramos “o atraso”. **A outra tensão, que se manifestou na JUC, era a divergência com o grupo marxista. Ali, no mesmo edifício da Faculdade de Ciências Econômicas, onde estavam os fundadores da Ação Popular, estavam também os fundadores da Polop (Política Operária) Teotônio dos Santos Jr, Simon Schwartzman, etc. Era o conflito entre cristãos e marxistas, que, de alguma forma, levou o grupo cristão a estudar marxismo. Eu não li primeiro Marx, li sobre Marx através de um jesuíta. Mas Teotônio e os outros já estavam lendo direto Marx. O nosso grupo nasceu e teve que debater com os novos marxistas, com o Partidão, com esse grupo cultural que infernizava a nossa vida e com a Igreja tradicional.**<sup>59</sup>(grifo nosso).

Penso ser nesta tensão interna à política estudantil aludida por Seixas e Betinho que devemos buscar uma chave interpretativa para explicar as tomadas de posição do setor político da JUC naquele período.

No interior da UNE, ou seja, na composição dos seus quadros dirigentes, desde 1956 ocorreu uma hegemonia de estudantes socialistas e comunistas, num primeiro momento, mas que gradativamente perdeu espaço para a liderança católica representada pela Juventude Universitária Católica (JUC) e em seguida, já no início da década de 60, para a Ação Popular (AP).(SANFELICE, 1986, p.18).

Advirta-se que essa hegemonia católica aludida por Sanfelice não era absoluta, mas sim compartilhada com os setores marxistas. Esta hegemonia católica (na verdade, do setor político da JUC) não pode ser creditada a uma adesão das bases estudantis a um discurso religioso, mas sim, àquilo que nesse discurso de formação de uma identidade para a esquerda católica era absorvido da polarização que vivia o movimento estudantil no contexto pré-1964 e também por sua crítica a um marxismo ortodoxo, tudo isso no plano simbólico; ademais, não podemos desconsiderar que os jucistas não conquistariam aquela projeção no movimento estudantil, caso não houvesse o engajamento efetivo em seu jogo, conformando, desse modo, atualizações ou ajustamentos no *habitus* discursivo e não discursivo que havia sido forjado e transmitido nos espaços do apostolado leigo na segunda metade da década de 1950, dito de outro

---

<sup>59</sup> SIMÕES, Renato; FERREIRA, Sérgio. *Memória: Entrevista - Betinho*. In: *Revista Teoria e Debate*, nº 16, out.-nov.-dez. 1991. Disponível em: (<http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=815>). Acesso em: 08/04/2006.

modo, as praticas jucistas iam abandonando sua roupagem mais religiosa e adquirindo um caráter eminentemente político. Esse processo ocorria simultaneamente em vários centros de militância jucista, principalmente em Minas, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e São Paulo.

Segundo a interpretação defendida por nós, foi a imersão nas práticas de aliança com os setores de esquerda e a busca de homogeneizar o discurso dos grupos que partilhavam o poder no movimento estudantil, e também a necessidade de fundamentar as posições e propostas políticas por meio de uma análise “objetiva” ou “científica” da “realidade”, que explica a emergência de categorias marxistas nos documentos da JUC no período de 1960 e 1961. Os estudantes não encontravam no arcabouço ideológico tradicional do movimento, um instrumental totalmente adequado e pertinente para responder à problemática política ao tempo do final do governo JK. Não se trataria, portanto, de uma radicalização juvenil, de uma conversão ao pensamento de tal ou qual ideólogo, e sim de imperativos práticos do jogo político dentro de um contexto este sim em vias de radicalização.

Logo após o Congresso dos 10 Anos realiza-se o XXIII Congresso Nacional dos Estudantes, onde a JUC aparece – pela primeira vez – com força política organizada, e faz aliança política com grupos do PC do B (sic) defensores de posições reformistas. Esta aliança provocou críticas entre os setores reacionários do clero. Também setores “progressistas” ficaram insatisfeitos com a “frente” e advertiam para o que consideravam despreparo, falta de esperteza e ingenuidade da JUC. (LIMA; ARANTES, 1984, p.28)

Não é descabido entender que o texto preparado pela Equipe da Regional Centro-Oeste, que foi fonte das maiores polêmicas no “Congresso do dez anos” e nos meios de militância católica em 1960, com efeito, aproveitava a “deixa” das discussões sobre o *ideal histórico* tomado de Maritain, e lançava a candidatura de Betinho à presidência na UNE (gestão 1960/1961) em seu 23º Congresso Nacional realizado no mês de julho. Nessa ocasião, o Congresso contava com a presença de cerca de 1000 estudantes e as candidaturas costumavam decidir-se dentro de um conchavo cupulista:

No grupo da situação iam se afirmando três pré-candidaturas, a de um dirigente do Rio, outra de um nordestino e a de Betinho, na época membro da equipe regional da JUC do Centro-Oeste e que ganhava adesões cada dia que passava. Betinho tivera destacada atuação no Conselho dos dez anos e suas declarações e sua habilidade o indicavam como candidato mais forte. A decisão primitiva no seio da maioria havia sido de eleger como candidato aquele dos três que conseguisse angariar mais votos na área da oposição e no meio dos independentes. De acordo com um documento interno da JUC, a candidatura de Betinho era a que reunia mais aderentes fora do “grupão”. Para surpresa dos que defendiam sua candidatura, na discussão final, trocou-se o critério de

seleção no último momento, e se propôs que deveria ser candidato o que tivesse maioria dentro do “grupão”. Na ocasião o candidato do Rio, o mais fraco eleitoralmente, retirou sua candidatura e deu seu apoio ao do nordeste, o presidente da União dos Estudantes da Bahia, Oliveiros Guanais, que tinha os votos de dez Estados do Norte e do Nordeste. **Mesmo se no conjunto de todos os delegados do Congresso com direito a voto Betinho chegava a ter 90 votos a mais do que os outros juntos, a maioria do “grupão” apoiava Guanais. Para não criar tensões dentro de seu próprio setor, Betinho retirou então sua candidatura.** Também a oposição apresentou candidato na eleição para presidente, mas a situação ganhou por maioria de 72 votos.(SOUZA, 1984, p.166, grifo nosso).

Como aponta o relato de Gómez de Souza, do que se desprende da justificativa para a retirada da candidatura de Betinho, o que estava em jogo não eram os interesses da JUC, mas sim do “grupão”, grupo da situação na UNE, composto por membros da JUC, socialistas independentes e estudantes ligados ao PCB. Se os membros do setor político da JUC postulavam a presidência da UNE em 1960, e para isso faziam alianças, não poderiam, contudo, apresentar-se com um discurso que não contemplasse a própria JUC, sob pena de desligar-se de sua própria base e identidade distintiva e, conseqüentemente, perder seu possível poder de mobilização. Como veremos adiante, o polêmico texto da equipe da Regional Centro-Oeste apresentado no “Congresso dos 10 anos” atendia perfeitamente a essas demandas: as de natureza interna (bases jucistas e setores progressistas do clero e laicato católico) e as de natureza externa (bases estudantis e a aliança com os setores marxistas para a manutenção da hegemonia na UNE e ainda a vinculação às posições consensuais defendidas pela esquerda no movimento estudantil). Tem-se assim o curioso amalgama entre cristianismo e marxismo na construção da esquerda católica no Brasil em 1960.

Podemos observar no texto da Regional Centro-Oeste que a astúcia consistiu na defesa daquilo que nas bases estudantis, nos setores progressistas católicos e entre as esquerdas teria boa receptividade; e no afastamento das posturas constantes no programa máximo do comunismo soviético: ditadura do proletariado, abolição da propriedade privada, os corolários da luta de classes e ateísmo. Mas o texto não se mantém apenas nas definições filosóficas. Não poderíamos deixar de considerar que desde a retomada da UNE pela esquerda em 1956, como salienta Sanfelice:

A entidade dos estudantes projetou-se, de maneira acentuada, no panorama político nacional, quando se lançou ao debate de questões que estavam mais amplamente presentes na sociedade brasileira da época. A orientação econômica, a ordem política, o nacionalismo, o desenvolvimento, a política

educacional, por exemplo, foram alguns temas em torno dos quais a UNE manifestou-se e buscou, em diversas ocasiões, mobilizar os estudantes. (SANFELICE, 1986, p.18).

Cabe agora nos afastarmos um pouco da JUC e do movimento estudantil, a fim de reconstruir minimamente o contexto mais amplo e a problemática posta no campo político nacional da época, procedimento sem o qual se tornaria impossível compreender as tomadas de posição feitas por aqueles estudantes.

Em 1959, o panorama mundial apresenta acontecimentos de forte irradiação político-ideológica. Frente à maior crise do dólar já sofrida pelos EUA, e à crise de Berlim envolvendo as potências ocidentais e o Leste Europeu. Colocavam-se os primeiros tijolos no muro, escalada das pressões da Guerra-Fria. A Revolução Cubana, com forte repercussão nos meios estudantis latino-americanos, alimentava o anti-imperialismo latente na sociedade brasileira. Já no clima eleitoral do pleito de 1960, JK interrompe as negociações com o Fundo Monetário Internacional (FMI), substitui novamente seu Ministro da Fazenda, colocando Pais de Almeida no lugar de Lucas Lopes (PENNA, 1999, p. 238).

O clima de polarização foi se aprofundando conforme o governo JK não obtinha sucesso em suas tentativas para alcançar a estabilização econômica do país. Em maio de 1959, o governo foi acusado pelo próprio vice-presidente João Goulart de corroborar para que empresas estrangeiras obtivessem lucros excessivos, identificando tal prática como uma das principais causas dos problemas econômicos do Brasil. Esta postura de Goulart reforçava dentro do PTB a corrente nacionalista extrema. Ademais, “a controvérsia sobre a estabilização transformou-se logo num debate geral sobre a estratégia adequada ao desenvolvimento do Brasil” (SKIDMORE, 1969, p.222).

Segundo a historiadora Vânia Maria Losada Moreira (2003, p.159), foi a campanha presidencial de JK e seu governo que introduziram no jogo político nacional a “linguagem do desenvolvimento”. Ao desenvolvimento (entenda-se industrialização) somava-se outra componente do discurso político hegemônico, o nacionalismo. Sendo assim, a disputa entre os setores políticos buscava estabelecer qual o melhor caminho para se alcançar o *desenvolvimento nacional*, os *interesses nacionais*, calcados nas *forças nacionais*, promovendo a *integração nacional* (MOREIRA, 2003, p. 161). A soma desses elementos resultava no chamado *nacional-desenvolvimentismo* que emanava do oráculo isebiano:

O eufemismo “desenvolvimento nacional” definia o projeto de industrialização do ISEB e do governo JK, que era, no entanto, liberal, burguês, capitalista. Mas a “ideologia do desenvolvimento nacional”, sobretudo na versão juscelinista, ocultava a dimensão de classe subjacente ao projeto nacional-desenvolvimentista. Ofertava o “desenvolvimento nacional” como algo de todos e para todos, cujo resultado final seria a transição do Brasil para o mundo das nações ricas, modernas e portadoras de bem-estar social (MOREIRA, 2003, p.165).

Podemos compreender neste quadro referencial maior, a demanda a uma “linguagem do desenvolvimento”, como sugere Moreira, e a presença do nacionalismo no discurso do setor político da JUC, que se projetava por meio da UNE no cenário político nacional. Bem pertinentes eram as referências a um padre Lebrez, que falava de “desenvolvimento harmônico”, de superação do “subdesenvolvimento”; mas também a pertinência da “linguagem marxista”, fornecendo instrumentos de expressão e de crítica referentes aos mundos do capital, do trabalho, da indústria. Fica sugerido então, que o uso do marxismo pelos jucistas era assumido mais como um instrumental de análise do que como um componente ideológico.

Ao final do governo JK, na esteira do processo de polarização, houve a formação de agrupamentos intrapartidários no parlamento. A Frente Parlamentar Nacionalista (FPN), de postura esquerdizante (incorporando as reivindicações da UNE), defendia um desenvolvimento nacional autônomo e era composta principalmente por parlamentares do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), apoiando-se na ala mais nacionalista do ISEB. A Ação Democrática Parlamentar (ADP), agrupamento de caráter reacionário e anticomunista, congregando parlamentares de vários partidos vinculados ao Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) defendia o desenvolvimento atrelado ao capital internacional, projeto que já havia se iniciado com JK e seria aprofundado no regime militar e, porque não dizer até hoje. Contudo, a atuação mais destacada das frentes parlamentares teria que esperar o governo de João Goulart. (BENEVIDES, 1999, p.23; DELGADO, 2003, pp.149-150).

Apesar do desgaste que vinha sofrendo a aliança entre o Partido Social Democrático (PSD) e o PTB desde 1955, esta se mantém formalmente coesa e lança para o pleito presidencial o Marechal Henrique Batista Duffles Teixeira Lott e João Goulart para vice. A União Democrática Nacional (UDN), mesmo sem poder contar com a fidelidade de seu candidato, lança Jânio Quadros para presidente pelo PDC e Milton Campos para vice. Aquém dos partidos, a ascensão política meteórica de Jânio Quadros lhe garantiu a adesão dos setores populares e

médios da sociedade, o que o levou à vitória, mas a coligação PSD/PTB conseguiu eleger o vice João Goulart, herdeiro que era do capital político trabalhista e varguista.

Numa época em que a adesão das Forças Armadas à determinada candidatura era possivelmente mais relevante que a própria eleição, a candidatura Lott expressava ideologicamente um setor nacionalista muito ativo no Clube Militar. Jânio Quadros, por sua vez, atraía simpatias dos militares da Cruzada Democrática, de setores importantes da Escola Superior de Guerra (ESG), além de jovens da Aeronáutica convertidos por Carlos Lacerda (BENEVIDES, 1999, p.26). A candidatura de Jânio Quadros foi resultado de uma coligação entre o Partido Trabalhista Nacional, PDC e a maioria da UDN, além da adesão da Frente Democrática Gaúcha (UDN-PSD e Partido Libertador), setores do Partido Socialista Brasileiro (PSB), e de alas dissidentes do Partido Republicano (PR), do PTB e do PSD (BENEVIDES, 1999, p.27). De maneira geral, as esquerdas, incluindo o PCB, que à época defendia um projeto reformista, apoiaram a candidatura Lott. Era o socialismo pegando carona no nacionalismo.

A “faxina” de Jânio Quadros no novíssimo planalto não chegou a durar oito meses, o bastante para condecorar o mito da esquerda latino-americana Che Guevara, simbolizando sua propalada “política externa independente” que firmava o tão esperado acordo com o FMI. Muito preocupado com questões de suma importância, tais como biquínis, rinhas de galo e lança-perfume, exerceu acima dos partidos uma política moralista, autoritária e personalista (BENEVIDES, 1999, p.41). Jânio Quadros assume a presidência em janeiro de 1961, renuncia em agosto do mesmo ano, segue-se a crise sucessória.

A Igreja não fica imune ao acirramento dos debates ocorrido na época. Na visão dos ex-militantes da JUC e AP, assim se compunha o quadro dentro da Igreja, surgindo duas correntes diametralmente opostas:

Uma tendência progressista conta, entre bispos, com Hélder Câmara, Antônio Fragoso e Vicente Távora. Entre os padres, Francisco Lage, Alípio de Freitas, Frei Carlos Josaphat, Almey e Sena, estes assistentes da JUC do Recife; José Luiz e D. Jerônimo, assistente e colaborador da JUC da Bahia; Pereira, assistente da JUC de Goiás; Henrique de Lima Vaz, colaborador da JUC, e Frei Romeu Dale, assistente nacional. Uma outra tendência, de extrema-direita, se organizou na Tradição, Família e Propriedade (TFP), para combater as reformas de base e, sobretudo, a reforma agrária. E uma direita não tão radical era composta pelo cardeal Jaime de Barros Câmara, do Rio de Janeiro, pelo Cardeal da Silva, da Bahia, pelo Cardeal Vicente Scherer, do Rio Grande do Sul, e por outros (LIMA; ARANTES, 1984, p.30).



Foi naquele clima polarizado no ocidente, no Brasil, no movimento estudantil e na Igreja que, de 4 a 15 de julho de 1960, realizou-se no Rio de Janeiro o 10º Congresso Nacional da JUC ou o “Congresso dos dez anos”, como ficou conhecido. Participaram por ocasião cerca de 500 militantes, e nele se explicitariam as polêmicas tomadas de posição da liderança da JUC. Essas posições lhes renderam uma profunda crise com a hierarquia. A JUC desafiava seus limites como um movimento de apostolado, mais interessada que estava na conquista do poder na UNE. A partir daquele Congresso, dar-se-iam os primeiros passos para que o grupo que não se submeteria às interdições da hierarquia organizasse a AP. É nesta perspectiva que analisaremos o documento discutido e aprovado no “Congresso dos 10 anos” e publicado no Boletim Nacional da JUC: “Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro”.<sup>60</sup> Exposto por Antônio Otávio Cintra em nome da Regional Centro-Oeste, o texto conta com introdução, quatro itens de diretrizes (religiosas, econômicas, políticas e política internacional) e termina com considerações sobre a realidade religiosa brasileira.

Já em seu início, o texto revela se tratar de uma primeira tentativa de elaboração de princípios médios diretivos para a ação<sup>61</sup>, o que continha uma certa dose de risco, pelas polêmicas que poderia suscitar. Saliente-se que a adoção da noção de *ideal histórico* era uma inovação, no sentido que buscava superar a tradicional metodologia de AC, o famoso método “ver, julgar, agir”, utilizado ainda hoje nas pastorais da Igreja Católica. Uma primeira preocupação dos autores foi levada em consideração: advertiam que os princípios médios não fossem identificados dentro de uma perspectiva estritamente marxista nem tão pouco sobrenatural. O texto, seguindo os humanistas cristãos, desvia-se das bases filosóficas materialistas e idealistas.

Pois é sempre bom ter presente que a história do cristão, desenrolando-se na faixa obscura e trágica de inserção do sobrenatural no tempo, constrói-se, entre outras coisas, de “aventura”, de um certo compromisso com o relativo, com o contingente. **Que não se caia aqui, pois, procurando fugir dos que reduzem a história à pura imanência dos movimentos materiais, sem nenhuma**

<sup>60</sup> Equipe Regional Centro-Oeste. *Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1960, nº 4, pp. 25-35.

<sup>61</sup> A sugestão para que a JUC buscasse uma unidade de pensamento em torno da noção de *ideal histórico* maritainiano e o estabelecimento de “princípios médios” diretivos para a ação foi feita pelo assistente da JUC de Recife padre Almerly Bezerra, isto ocorreu por meio de um texto debatido por ocasião do 9º Conselho Nacional da JUC realizado de 12 a 18 de julho de 1959.: BEZERRA, Almerly. *Da necessidade de um ideal histórico*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1959, nº 2, pp. 36-39.

**dimensão sobrenatural, que não se caia no angelismo, no purismo acomodado de infelizmente muitos cristãos.**<sup>62</sup>(grifo nosso).

O item que gerou mais polêmicas foi justamente aquele que tratou das tomadas de posição no plano econômico, o item segundo: “Linhas de um ideal histórico econômico”, que passamos a expor:

Para a comunidade brasileira, nesta segunda metade do século XX, delineiam-se, como opções básicas, a se concretizarem numa realidade econômica futura, mas que o presente deve preparar, a superação da fase de “subdesenvolvimento” em que nos encontramos; e, ao mesmo tempo, a abolição de nossas amarras ao campo de gravitação do “capitalismo” tal como este historicamente se realizou.<sup>63</sup>

O que se sugere é que no presente (1960) deve-se precipitar um processo de transição. Não se trata de uma opção revolucionária violenta, e sim de um processo o mais “pacifista” possível. O capitalismo é identificado pelo texto da Regional Centro-Oeste como causa maior do subdesenvolvimento brasileiro, dessa maneira, desenvolvimento passa a significar superação do capitalismo. O que visa o ideal histórico econômico do cristão brasileiro é:

A opção pelo desenvolvimento: que significado tem a opção pelo desenvolvimento, que a consciência cristã entrevê como constitutiva do ideal histórico presente na sociedade brasileira? Esse significado só pode ser o da constituição de economia harmônica, **suficientemente autônoma**, não submetida ao livre jogo das trocas internacionais, comandados pelos ciclos dos países economicamente dominantes, é ela política egoística dos monopólios (trustes, cartéis, holdings, etc.).<sup>64</sup>

Como se observa, é um rompimento com a lógica do sistema econômico mundial que é proposto como alternativa para o desenvolvimento, postura claramente antiimperialista no quadro da Guerra Fria, um ano depois da Revolução Cubana. O nacionalismo é mote que permeia. Mais a diante, o texto começa a explicitar mais concretamente quais os alvos a serem atingidos:

O “Desenvolvimento mais harmonioso possível” implica: criação de sólida infra-estrutura de indústrias básicas, desenvolvimento do sistema de transportes, reforma agrária que possibilite o crescimento de nossa agricultura (reforma que pode ocorrer tanto no sentido técnico, pela modernização de nossa agricultura, como também pela socialização da propriedade rural, isto é, estabelecendo, onde isto se fizer imperioso, e na medida do possível, da propriedade fundiária do tipo chamado por Maritain societário), criação do nosso mercado interno,

<sup>62</sup> Equipe Regional Centro-Oeste. *Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1960, nº 4, p. 25.

<sup>63</sup> Ibid., p. 27.

<sup>64</sup> Ibid., ibid.

eliminação das disparidades regionais (o desenvolvimento harmonioso deve operar-se “em todo o território habitado pelo mesmo povo”) etc.<sup>65</sup>.

Podemos considerar as posições jucistas frente aos projetos de reforma agrária, questão candente na época (e pendente ainda hoje). Os projetos que tramitavam no Congresso Nacional ao longo do governo JK são apresentados de forma sintética por Otávio Ianni. O autor salienta que, de maneira geral, duas posições básicas se confrontavam nos debates:

a) **A reforma agrária como uma técnica de socialização do processo produtivo.** Esta interpretação implica na adoção do parcelamento da propriedade latifundiária, como instrumento “revolucionário”, pois que quebraria ou reduziria o poder dos grandes proprietários nas regiões mais arcaicas. Essa posição não se interessa pelo outro lado da proposta, que implica na criação de grandes contingentes de pequenos proprietários. No primeiro momento, eles são “revolucionários”, em suas lutas pela posse da terra e o enfraquecimento do poder econômico e político dos latifundiários. Mas no segundo momento serão inevitavelmente conservadores, devido à relação de propriedade que substitui a anterior. A posse da terra esgotará as motivações políticas anteriores. Trata-se de uma posição típica do socialismo reformista. Ela está apoiada no pressuposto de que a estatização crescente da economia, e certos tipos de reformas sociais, poderiam conduzir o país a uma organização econômica e política socialista.

b) **A reforma agrária encarada como técnica de racionalização da economia agrícola.** Neste caso, o que se busca é a “modernização” das relações de trabalho, com o abandono dos padrões espoliativos tradicionais, simbolizados no “vale”, no “barracão”, na violência física, etc. Pretende-se alterar as condições de tensão e conflito nas relações de produção. Associado a este objetivo, pretende-se que a reforma agrária propicie a ampliação do mercado interno para o setor industrial. [...] Nesse sentido, a reordenação dos fatores da produção, com o objetivo de aumentar a produtividade da empresa agrícola, não depende exclusivamente da reforma agrária. Depende da aplicação efetiva e integral de padrão propriamente capitalista de ordenação das relações de produção (IANNI, 1971, p. 46, grifo do autor).

Sob a perspectiva aberta por Ianni, é possível afirmar que a proposta de reforma agrária vinculada ao texto da Equipe de Belo Horizonte era uma posição de consenso entre as esquerdas, um amálgama das duas concepções de reforma agrária em voga na época em que foi escrito o referido texto.

O texto também expõe a necessidade de eliminação das disparidades regionais. Sabemos que o Estado brasileiro, principalmente a partir de Vargas, na implementação de suas políticas econômicas de desenvolvimento da indústria de base, privilegiou as regiões Sul e sudeste do país, tendo em vista que essa região contava com infra-estrutura proporcionada pela economia

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 28.

cafeeira e concentrava capitais de origem privada. São bem conhecidos os desdobramentos desta prática governamental e das características econômicas do sudeste, entre eles o intenso processo de migração de populações oriundas principalmente das regiões Norte e nordeste para os centros industriais do Sul e sudeste, sem falar no estímulo imigratório europeu que remonta ao fim do período imperial.

O que devemos dizer, sem tergiversações, é que o capitalismo, realizado historicamente, só pode merecer a tranqüila condenação da consciência cristã. São necessárias justificativas? Mais que suficiente seria lembrar aqui algumas alienações da pessoa humana contidas no repertório da situação capitalista concreta: redução do trabalho humano à categoria de mercadoria; ditadura da propriedade privada, não submetida às exigências do bem-comum; abuso do poder econômico; concorrência desenfreada, de um lado, e práticas monopolísticas de toda a sorte, de outro; motivação central no espírito de lucro; criação e sustentação da condição proletária; etc, etc.<sup>66</sup>

O texto apresenta uma combinação significativa de termos marxistas e expressões advindas dos autores humanistas cristãos. A condenação ao capitalismo é justificada tanto por motivos estruturais quanto por motivos morais. Como já argumentamos, este “enlace” entre cristianismo e marxismo que aparece no texto, segundo nossa interpretação, direcionava-se para o estabelecimento e legitimação de uma prática de alianças com os setores marxistas e para uma leitura “objetiva” da “realidade”. O sentido da argumentação consistiria no fato de que a condenação ao capitalismo defendida pelos jucistas os colocava ao mesmo lado dos marxistas; os primeiros, porque desejavam libertar a “pessoa humana” das estruturas espúrias do capital; os segundos, porque desejavam superar o regime de “exploração do homem pelo homem”. Entendiam que estavam lutando contra um inimigo em comum, legitimava-se dessa forma a prática de alianças pela qual a JUC era crítica e atacada.

No texto da Regional Centro-Oeste foram estabelecidas algumas “linhas de força” para se alcançar a superação do capitalismo e para se instituir a “primazia do trabalho sobre o capital” e ainda a “substituição da instituição da propriedade privada” por “efetivo instrumento de personalização para todos os brasileiros, tendo em vista as superiores exigências do bem-comum”<sup>67</sup>. Observe-se como as medidas sugeridas foram legitimadas por meio de citações de autores cristãos e documentos eclesiásticos, não deixando espaço para que os setores

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 28.

<sup>67</sup> Ibid., *ibid.*

conservadores e reacionários do clero e laicato católicos acusassem o texto de infidelidade aos preceitos cristãos.

- **A nacionalização** (seja no sentido mais vasto, seja no mais particular de estatização, impondo-se esta última, particularmente entre nós, na ausência de associações, cooperativas e outros aparelhos organizados, enfim, representativos das diversas comunidades distintas da política, e que possam assumir o controle e a responsabilidade dos bens e riquezas que sofrerem tais medidas) dos setores produtivos básicos, e das categorias de bens cuja apropriação privada ponha em risco o bem-comum. Nota: Também grandes fortunas, cuja própria posse ponha em perigo o bem da comunidade, devem ser expropriadas, neste caso não devendo ser indenizados os proprietários. (Vide J.-Y. Calvez et. J. Perrin – *Église et société économique*, os. 278, 279, 280, e págs. 287, nota 96).
- **Socialização**, nas regiões em que o bem das comunidades locais assim o exigir, ou quando o bem mais vasto da comunidade total brasileira o impuser, da propriedade fundiária.
- **Instituição da cogestão operária**, substituindo-se ao desumano sistema empresarial e de salariado capitalista.<sup>68</sup>(grifo do autor).

Como se lê no item nacionalização, entendida como estatização, há uma ruptura com o socialismo personalista de Mounier, pois, como argumentamos anteriormente, para este autor, não haveria a necessidade da estatização para se alcançar sua concepção de socialismo. No mesmo item também se ressalva o programa da terceira via cristã, que defendia o reforço dos organismos intermediários entre o indivíduo e o Estado. Quanto à estatização dos setores básicos da economia, a ela deveria suceder a entrega do comando econômico àqueles organismos intermediários. No último item, que trata da cogestão operária (também item constante no programa da terceira via cristã), há uma citação de *Humanismo Integral* já transcrita anteriormente, quando Maritain aborda a questão do estatuto da propriedade privada. Não podemos dizer que a proposta de estatização dos setores básicos da economia seja uma ruptura com o programa democrata-cristão. Como afirma Coelho (2003, p. 208), as posições do PDC: “eram notadamente liberais quando expressavam no programa que ‘o Estado, economicamente, tem funções supletivas, não podendo intervir diretamente na gerência das atividades econômicas particulares, a não ser quando por estas solicitado e a título temporário.’” A diferença seria que, para os jucistas, aquele era um momento que reclamava a estatização dos setores básicos da economia.

O texto continua argumentando que, embora a doutrina social da Igreja e os filósofos cristãos adeptos do tomismo sejam claros em acentuar o papel supletivo do Estado na vida da

---

<sup>68</sup> Ibid., pp. 28-29.

cidade; no caso brasileiro, o Estado seria mister no processo de transição para um regime que substituísse o capitalismo, mas não seria o caso de uma ditadura do proletariado. Sugeriam que deveria ocorrer:

- **“Substituição da economia anárquica, fundada no lucro, por uma economia organizada dentro das perspectivas totais da pessoa”** (p. 120. Le personnalisme. Emmanuel Mounier). Tal diretriz implicará, entre outras medidas, **planificação da economia nacional, de início feita sob comando principal do Estado** (o que não exclui, obviamente, a vigilância e o controle a serem sobre ele exercidos pelos organismos profissionais, principalmente da parte dos sindicatos operários) e a seguir, desde que se crie a “organização econômica nacional” independente do Estado (agrupando as associações e cooperativas de todos os ramos da Economia, vide carta de Pio XII a Flory, 10 de junho de 1946) passará ao comando desta.
- **Eliminação do anonimato de propriedade capitalista**, sob forma das grandes e poderosas sociedades anônimas; eliminação dos leviatãs transcendentais, desligados das pessoas, que são as empresas capitalistas; em todo o domínio econômico, a esse anonimato e transcendência, dever-se-ão substituir instituições em que **prime a responsabilidade pessoal**.
- **Orientação das forças produtivas nacionais no sentido de real satisfação das necessidades do povo brasileiro**, hierarquizadas, segundo critérios de urgência – alimentação, vestuário, habitação, saúde – e de essencialidade à estruturação harmônica da economia (setores infra-estruturais com preferência aos de bens de consumo, entre estes preferência aos artigos de primeira necessidade sobre os supérfluos, etc.)
- **Abolição da “condição proletária”**, enquanto esta signifique a espoliação de grandes massas brasileiras, cujo trabalho produz as riquezas nacionais, dos benefícios dessa produção; a classe operária, enquanto representa o grupo dos que são obrigados a vender seu trabalho no mercado, em troca do salário não correspondente ao valor de sua cooperação no processo produtivo, e que não participam da gestão desse mesmo processo produtivo – e não enquanto grupo funcional simplesmente – deverá desaparecer. A instituição da propriedade societária, que já mencionamos; do direito de cogestão da empresa; de legislação que assegure a recepção dos proventos realmente correspondentes ao seu esforço produtivo, etc., eis algumas medidas que permitirão se concretize esta diretriz do ideal histórico presente do povo brasileiro.<sup>69</sup>(grifo do autor).

Como visto, os jucistas reconhecem a teoria da mais-valia, a luta de classes, mas não seus colorários. Conservavam-se, portanto, na mesma posição dos humanistas cristãos, não reconhecendo a necessidade da abolição da propriedade privada dos meios de produção, propondo que ela deveria ser reformulada em determinados setores econômicos básicos, acreditando ser possível controlá-la, socializá-la, convertê-la aos interesses do bem comum. Na versão que foi transcrita no boletim, e que estamos utilizando, foi suprimida a parte final do documento que circulou por ocasião do “Congresso dos 10 anos”. No original mimeografado,

---

<sup>69</sup> Ibid., pp. 29-30.

documento a que não tivemos acesso, segundo Gómez de Souza: “[...] de fato, mais para o final, falava-se de um *desenvolvimento socialista* como real opção para o país” (SOUZA, 1984, p. 163, grifo do autor).

O documento demonstra a convergência com o PCB em seu programa mínimo (reformista), o que permitia a aliança no movimento estudantil, contudo, por necessidade da construção e distinção de uma posição própria, criticava-se o programa máximo, ou seja, a implantação da ditadura do proletariado e a forma comunista da propriedade dos meios de produção. Os jucistas também não aceitavam o alinhamento nacional ao bloco soviético, tendo em vista o desprestígio daquela potência após os relatórios que delatavam uma ditadura. Essas recusas no plano discursivo revelam a tática adotada que buscou absorver a polarização do movimento estudantil daquele contexto, por meio de posições referenciadas na esquerda e que atraíssem o maior número possível de aderentes.

Pelo que analisamos, não foi possível para os agentes em questão (“o grupo de Minas”), naquele momento, construir teoricamente, filosoficamente ou teologicamente, uma representação do mundo social e consecutivas propostas políticas que lhes garantissem uma ruptura com o ideário da “terceira via cristã”. As reformas sociais propostas eram as mesmas apregoadas pelo PCB, embora justificadas por uma ética religiosa. Este “ponto fraco” do discurso, não sem fundamentos, foi explorado pelos adversários da JUC, que imediatamente os acusaram de criptocomunistas (entendido este termo como adeptos das propostas do PCB, somando-se a carga pejorativa imputada pela direita) entre outras “desqualificações”. Também isto explicaria a insistência dos trabalhos que criticamos anteriormente, em buscar estabelecer uma superação de Mounier à esquerda de Maritain, procedimento que acaba escamoteando a falta de um genuíno e distinto programa da nascente esquerda católica.

Novo e inusitado foi o engajamento ou a intromissão e acotovelamento dos católicos nos espaços ocupados pelos marxistas. Nesse sentido, erram os críticos que alardeavam uma infiltração comunista na JUC, na verdade, do ponto de vista simplesmente cronológico, se tratou de uma “invasão jucista na cidadela marxista” da política estudantil, e não o inverso. E em política, dois corpos podem perfeitamente conviver no mesmo espaço, sempre sob a tentação do poder que condiciona a efetividade das práticas, diríamos, democráticas. Consideremos que ocorria naquele momento, um alargamento da militância estudantil. Um maior contingente de

estudantes aderiria às reformas de base. Seria esse adensamento do poder de mobilização do movimento estudantil que projetou a UNE no jogo maior do campo político brasileiro.

De qualquer maneira, os jucistas conseguiram fazer ver, e fazer crer, que eram ocupantes de uma posição distinta: a esquerda católica. Posição construída por meio de uma performance discursiva que enfatizava os elementos anticapitalistas da doutrina social da Igreja e do humanismo cristão, e também por meio de iniciativas concretas e tomadas de posição junto às forças de esquerda, nos termos de um reformismo democrático necessário como etapa de transição rumo à “revolução brasileira”, estratégia esta fundamentalmente defendida pelo PCB, no momento dos debates sobre as reformas de base. Esta posição não se alterou fundamentalmente com a organização da AP em 1962-1963.

## **2.2 A articulação da AP em âmbito nacional (1962).**

Seria simplificar demais se dissessemos que a crise da JUC, após 1960, foi a crise com o episcopado, pois, para começar, no seio mesmo do episcopado encontramos uma gama enorme de atitudes muito divergentes, sobre a JUC, sobre as razões da crise, sobre os responsáveis da mesma e enfim sobre as soluções a serem dadas. Simplificar ainda, porque a crise pôs em jogo outros setores da própria Igreja, dentre eles uma parte do laicato que entrou em conflito direto com a nova orientação do movimento. Por outro lado, outros setores da opinião pública tomaram também posição contra a JUC. De um dia para o outro, inimigos patentes da Igreja tornaram-se defensores obstinados de sua ortodoxia em sua luta aberta contra a JUC, pressionando bispos em nome dos textos das encíclicas e exigindo a condenação da “ala comunista” da Igreja. O jornal liberal O Estado de São Paulo arvorou-se em um dos campeões da campanha contra a JUC. (BEOZZO, 1984, p. 92).

Naquele mesmo ano de 1960, foi criada por Plínio Corrêa de Oliveira e colaboradores da revista “Catolicismo”<sup>70</sup> a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) (OLIVEIRA, P., 1976, p. 57). Era a Guerra-Fria instalada dentro do laicato católico. Paralelamente ao “Congresso dos 10 anos”, os militantes da JUC de Belo Horizonte lançavam o jornal Ação Popular, o que sugere que a AP já estava “no ar” e que os militantes percebiam a necessidade de divulgação das suas posições em um periódico leigo, pois até então contavam

---

<sup>70</sup> Trata-se de uma revista mensal dedicada a temas culturais criada em 1951 na Diocese de Campos-RS por iniciativa do bispo D. Antonio de Castro Mayer (OLIVEIRA, P., 1976, p. 57).



apenas com os boletins da JUC, movimento reconhecidamente atrelado à Igreja<sup>71</sup>. Naquele momento, evidenciava-se para o setor político da JUC que um movimento de apostolado mandatado pela hierarquia não era o instrumento ideal para levar a efeito o tipo de prática política que defendiam como cristãos. Tal tensão acompanhou a JUC até sua completa desarticulação em 1968. A decisão da JUC de desvincular-se da Igreja foi tomada no 14º Conselho Nacional da JUC de Antônio Carlos-MG no mês de julho de 1966, quando a decisão foi comunicada à hierarquia por meio de uma carta. A redação final desta carta coube ao então estudante Clóvis de Barros Carvalho da equipe de JUC e AP da Escola Politécnica da USP, que assim nos relatou os motivos da decisão:

Nós nos considerávamos movimento de leigos da Igreja participando daquilo que nossa visão da Igreja dizia: que o leigo tem seu espaço, mas não como mandatados, que é o que eles queriam, e assim nos conservar na rédea curta como movimento de AC. Nós achávamos que isso é que deveria ser AC, mas a hierarquia, a CNBB não considerava, achavam que tinha que ter ligação realmente de obediência [...]. E o Concílio (Vaticano II) tinha nos alimentado com uma visão muito forte em relação à posição do leigo dentro da Igreja: como definitivamente parte e não simplesmente como apêndice da hierarquia.<sup>72</sup>

A hierarquia somava esforços para a “reorientação” da JUC. Como coloca Clóvis Carvalho, também Beozzo (1984, p. 95) identifica que o centro das controvérsias convergia para a questão do “mandato” dado aos leigos, ou seja, a questão do dever de submissão dos leigos. Entretanto, os jucistas não estavam mais dispostos a aceitar limites a sua atuação, e a questão do “mandato”, ao nosso ver, era uma maneira de sublimar o verdadeiro motivo do conflito, qual seja, o fato de a JUC apoiar as reformas estruturais nacionalistas mais radicais na época. A JUC declara-se desvinculada da Igreja Católica em 1966, tenta seguir como movimento independente, entretanto, não sobrevive até 1968. Em 1961, o centro dinâmico das tomadas de posição dos estudantes não era mais a Equipe Nacional da JUC, e sim o “grupão”, hegemônico na UNE. Com efeito, a insubordinação dos dirigentes jucistas às interdições hierárquicas sugere que os estudantes julgavam que seria mais vantajoso o rompimento dos laços institucionais com a Igreja, mesmo porque, a hierarquia tomou uma postura intransigente, vencendo as tentativas de apaziguamento de um frei Romeu Dale (Assistente Nacional da JUC) e de um D. Hélder Câmara

<sup>71</sup> Também em julho de 1960, um grupo de estudantes da JUC de Belo Horizonte, estudantes da PUC-RJ e o padre e filósofo Henrique de Lima Vaz reuniram-se com o dominicano francês Frei Thomas Cordonnel em Nova Friburgo-RJ na Faculdade de Filosofia dos jesuítas. Frei Cordonnel permaneceu dois anos no Brasil. Uma das idéias lançadas nesta reunião foi a criação de um grupo análogo ao *Esprit* da França, com revista própria, mas a iniciativa não teve prosseguimento naquela ocasião, e o jornal *Ação Popular* teve poucos números. (SOUZA, 1984, p. 175).

<sup>72</sup> Entrevista de Clóvis de Barros Carvalho concedida ao autor em 25/08/2006.

(Arcebisbo-auxiliar do Rio de Janeiro, Assistente-geral da ACB e Secretário-geral da CNBB)(SOUZA, 1984, p.185).

Menos em função do discurso “esquerdista”, a ala conservadora da Igreja indignava-se com as iniciativas dos líderes jucistas no movimento estudantil. Um exemplo foi o episódio ocorrido em Salvador durante o 1º Seminário de Reforma Universitária promovido pela UNE em maio de 1961: contando com participação substancial de jucistas, o seminário aprovou uma resolução que rejeitava na íntegra o projeto de Lei de Diretrizes e Bases da Educação que tramitava no Congresso Nacional. Esse projeto gozava do apoio oficial da CNBB por intermédio da Associação dos Educadores Católicos (AEC) e atendia aos interesses das instituições de ensino privadas (SOUZA, 1984, p. 178). Em junho do mesmo ano, o 11º Conselho Nacional da JUC realizado em Natal reafirmava as posturas anteriores, imprimindo um tom mais “radical” às discussões: falava-se em “medidas políticas revolucionárias para o Brasil”; discutia-se um texto intitulado “Evangelho, fonte da revolução brasileira”; cogitava-se inclusive a revolução armada (SEMERARO, 1994, p.54).

Simultaneamente ao Conselho de Natal, João XXIII publicava a encíclica *Mater et Magistra*, que abordava abertamente o tema da “socialização”, o que na leitura dos jucistas e outros militantes da esquerda católica, somava legitimidade às suas posições assumidas como cristãos. Antes mesmo que se concluísse o Conselho de Natal, realizou-se o 24º Congresso Nacional da UNE. Novamente, entra em ação a aliança entre jucistas, estudantes ligados ao PCB e socialistas independentes, mas desta vez é o jucista Aldo da Silva Arantes, estudante de Direito da PUC-RJ, que vence a eleição para a presidência da entidade. Na mesma ocasião, o Congresso deliberou a filiação da UNE à União Internacional dos Estudantes (UIE), entidade reconhecidamente comunista (LIMA & ARANTES, 1984, p. 30). Como relata o próprio Aldo Arantes:

O aguçamento das contradições terminou levando ao antagonismo com a alta hierarquia. A ruptura começou com a expulsão de Aldo Arantes dos quadros da JUC. A medida, tomada pelo Cardeal Jaime de Barros Câmara, foi justificada como consequência de um questionamento que o Vaticano teria feito sobre as razões que levaram um membro da JUC a assinar o pedido de filiação da UNE a UIE! A medida, longe de deter o avanço político da JUC, particularmente de suas camadas mais avançadas, acelerou-o. (LIMA & ARANTES, 1984, p. 31).

A eleição de Aldo Arantes para a presidência da UNE em julho de 1961, nas condições do “grupão”, levou o Cardeal e Arcebispo do Rio de Janeiro D. Jaime de Barros Câmara a forçar o jucista a optar entre a militância na UNE ou na JUC, e ele escolheu a primeira. Interessante notar que o primeiro jucista que foi eleito presidente da UNE não foi Aldo Arantes, e sim João Manuel Conrado, estudante de Direito da PUC-SP, eleito em para a gestão de 1959/1960<sup>73</sup>, quando começava o curso de Filosofia na USP, entretanto, a este estudante não foi cobrada a opção entre JUC ou UNE. Em outubro do mesmo ano, a JUC e os bispos receberam a resolução “Diretrizes da Comissão Episcopal da ACB e do Apostolado dos Leigos para a JUC Nacional”, onde terminantemente deliberavam: “A partir de 1962, nenhum dirigente jucista poderá concorrer a cargos eletivos em organismos de política estudantil, nacionais ou internacionais, sem deixar os seus postos de direção na JUC. O mesmo se diga, como é evidente, quando se trata de participação ativa em partidos políticos”.<sup>74</sup> Podemos relativizar o papel da hierarquia nesse processo, já que, como pondera Seixas:

Quando o Aldo entra, e as coisas começam a ficar mais radicalizadas em termos de posição e de reivindicações e tal...A gente fez algo que ficava muito conflitante, não era uma coisa da hierarquia, a gente mesmo achou que estávamos misturando “alhos com bugalhos”. A gente tinha adquirido um tal grau de inserção, que a gente era um partido político, e a visão da JUC não era ser um partido político, era uma coisa para abrigar diferentes posições.<sup>75</sup>

O momento de atuação do “grupão” foi identificado pelos ex-militantes Haroldo Lima e Aldo Arantes como uma fase de transição entre a JUC e a AP. (LIMA & ARANTES, 1984, p. 31). Embora os jucistas estivessem mais envolvidos na luta política do próprio movimento estudantil, isso não significa que não estivessem preocupados com os ataques vindos dos setores conservadores da própria JUC ou do clero e laicato católicos. Não foram raras as acusações de rebeldia, infiltração comunista, criptocomunismo, materialismo ou neolaicismo. Os católicos conservadores, a exemplo do jornalista Gustavo Corção que se envolveu em uma polêmica com o jucista Vinícius Caldeira Brant pelas páginas do jornal carioca *Diário de Notícias* (SOUZA, 1984, p.174). Os ataques dos católicos conservadores certamente contribuíram para que a esquerda católica buscasse aprimorar seu discurso no sentido de uma distinção mais bem

<sup>73</sup> Informações extraídas da seção *Personagens* do sítio do projeto *Memória do Movimento Estudantil*. Disponível em: (<http://www.mme.org.br>). Acesso em: 13/03/2007.

<sup>74</sup> Comissão Episcopal da ACB. *Diretrizes da Comissão Episcopal da ACB e de Apostolado dos leigos para a JUC Nacional*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 21, fasc. 4, dez. 1961, pp. 944-950.

<sup>75</sup> Entrevista de José Carlos Seixas concedida ao autor em 18/10/2006.

elaborada frente ao marxismo, num esforço redobrado para o estabelecimento de uma posição própria.

Da mesma forma que analisamos o texto da Regional Centro-Oeste da JUC de julho de 1960, na perspectiva de uma plataforma de lançamento da pré-candidatura de Betinho à presidência da UNE, podemos igualmente abordar o Manifesto do DCE da PUC-RJ como o lançamento da pré-candidatura do jucista Aldo Arantes (presidente do DCE-PUC-RJ) à presidência da UNE para a gestão 1961/1962. Esse manifesto foi lançado por ocasião da Semana Social da PUC realizada em março de 1961. Presentes no evento estavam os reconhecidos isebianos Cândido Mendes (intelectual católico) e Hélio Jaguaribe, e ainda o padre Henrique Cláudio de Lima Vaz<sup>76</sup> (1921-2002) (SOUZA, 1984, p. 175). O texto abandonava as referências literais à noção de *ideal histórico* maritainiano, aderindo aos conceitos de inspiração mounieriana e teilhardiana via padre Vaz, o que não resultava numa superação do humanismo cristão, tendo em vista que em seus posicionamentos filosóficos mantinha as mesmas bases do texto da Regional Centro-Oeste.

A introdução do texto reitera a necessidade do engajamento dos cristãos e reconhece a universidade como lócus sintomático das injustiças reinantes no país:

Conhecemos nossa situação privilegiada na sociedade, como estudantes do curso superior. Conhecemos a injustiça de sermos uns tantos poucos num Brasil de mais de 50 por cento de analfabetos. É, em parte, por sabermos injusta essa condição que nos encontramos no dever de transformá-la. Partindo do homem, concentrados nele através do Cristo-seiva e fruto.<sup>77</sup>

Em seu primeiro item, chamado “cristianismo e história”, reafirma-se a leitura humanista ou antropológica da escatologia cristã:

À mentalidade antiga, voltada para a repetição dos ciclos do mundo, o humanismo cristão substitui a valorização do evento singular a partir de um Absoluto que é também existência humana e, assim, tempo humano-nele, “a dimensão antropológica torna-se uma dimensão privilegiada, a matriz última e radical de interpretação da história”.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Padre Vaz era jesuíta e filósofo, suas grandes influências filosóficas foram Platão, Tomás de Aquino e Hegel. Foi o principal ideólogo da AP a altura de seu surgimento em 1963, quando participou da elaboração filosófica do Documento-base. Um estudo recente sobre a extensa obra filosófica do padre Vaz encontra-se em: RIBEIRO, Elton Vitoriano. *A questão da intersubjetividade no pensamento ético-filosófico de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. (Dissertação de mestrado em Filosofia) PUC-RJ, 2003.

<sup>77</sup> DCE-PUC-RJ. *Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da PUC-RJ*. 1961. Anexo: LIMA, L. G. S.. *Evolução política dos Católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 98.

<sup>78</sup> Ibid., p. 99.

No seu item segundo “Missão do cristão”, o texto oferece uma breve descrição do quadro histórico no qual os cristãos brasileiros deveriam lutar por transformações:

A nós cabe uma obra prática de ação nessa realidade, uma transformação radical de mentalidades e estruturas. E para nós, transformar significa a instauração de uma nova civilização, em escala planetária, onde a ascensão de todos os homens signifique a ascensão do homem todo, onde o império seja substituído pela solidariedade. Como jovens, vivendo numa sociedade em que uma das contradições mais importantes é a do subdesenvolvimento nacional, cabe-nos denunciar uma estrutura liberal-burguesa, **pressionando até as últimas consequências seus dirigentes e responsáveis**. A democracia, que daria a todos os homens a possibilidade de exercer a liberdade e participar do governo e das decisões históricas da nação, comprometeu-se com um esquema primeiro individualista, e depois classista. O aparelho do poder está caracterizado como agência de uma classe ou um grupo de classes dominantes. A simples constatação de que 52% de brasileiros, analfabetos, não participam da escolha eleitoral, é o bastante para retratar a falsidade de uma situação. Por outro lado, os quadros políticos tradicionais, refletindo a contradição entre uma estrutura agrária arcaica e, em grandes áreas, ainda semifeudal, e uma estrutura urbana e industrial em crescimento tumultuoso, não conseguem esconder sua desoladora mediocridade e sua ausência de horizontes sob a retórica edificante de um moralismo e juridicismo abstratos que, de toda evidência, não encontram mais nenhum eco nas jovens gerações que sobem à cena da vida nacional.<sup>79</sup>(grifo nosso)

Neste excerto encontramos o estabelecimento de uma das principais características da atuação pré-golpe da JUC e AP, dos nacionalistas ou das esquerdas de modo geral: a pressão sobre o governo Goulart (FERREIRA, 2003, p. 351). Em sua descrição da realidade, o texto habilita a interpretação marxista do Estado moderno como “comitê da burguesia”, e também o impasse vivido no processo do desenvolvimento nacional segundo a leitura do PCB: a permanência de estruturas econômicas semifeudais aliadas aos interesses imperialistas a justificar a etapa democrático-burguesa rumo ao socialismo. Não obstante a presença do marxismo como instrumento radical de crítica da realidade brasileira, o texto esforça-se por distinguir cristãos tanto de marxistas quanto de conservadores:

Da nossa parte recusamo-nos ao jogo fatal que opõe as forças empenhadas na conservação de estruturas anacrônicas e privilégios anti-sociais e os grupos que tentam monopolizar nos quadros de uma discutível unidade ideológica, com radicação, ademais, num ultrapassado postulado materialista, as legítimas aspirações das massas em ascensão.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 101.

<sup>80</sup> Ibid., p. 102.

Repete-se mais uma vez, na trilha do texto da Regional Centro-Oeste, a recusa do materialismo (reducionista e economicista) e da luta de classes: “Assim, sem nos referirmos ao econômico a única verdade, consideramos que não é possível qualquer modificação do *status quo* global, sem uma radical transformação das estruturas econômicas.”<sup>81</sup> Repete-se também a posição em relação a propriedade privada: antes a “propriedade societária” de Maritain, agora, a “propriedade humana” de Mounier, o que em linhas gerais constituía a mesma proposta:

Ora, o problema da propriedade se oferece como um dos temas maiores dentro deste contexto de pensamento e ação. Uma nova concepção de propriedade deve vigorar no seio da nova sociedade. O direito de propriedade, como direito ao uso dos bens materiais que condicionam basicamente o livre exercício das mais altas atividades espirituais, deve ser promovido decididamente na hora em que a cadência acelerada da civilização tecnológica multiplica os bens e propicia ao homem condições inéditas para a libertação das suas servidões materiais e descobrem-lhe possibilidades exaltantes para sua plena realização. Entretanto, a produção destes bens não pode obedecer mais ao mecanismo do lucro que impulsiona as grandes empresas no livre mercado e canaliza para áreas restritas de poder econômico a soma maior das riquezas. Neste sentido, urge denunciar a propriedade capitalista e provocar o advento daquela “propriedade humana” diversificada de que fala E. Mounier. Situar a produção dos bens na linha de uma propriedade participada, em escala sempre mais vasta, por todo o corpo social, é imperativo que se impõe para a livre sobrevivência da nação.<sup>82</sup>

Entendido o nacionalismo como antítese do imperialismo exercido pelos “centros de dominação mundial”, o texto diz promover um “nacionalismo militante – e, primeiramente, na luta contra os imperialismos econômicos – enquanto, precisamente, aspiramos ao diálogo entre os povos.”<sup>83</sup> A reforma agrária também é concebida como indispensável, embora recue em relação aos detalhes de sua promoção presentes no texto da Regional Centro-Oeste.

Logo em seguida, é estabelecida mais uma linha de ação que também se constituiu em prática característica das esquerdas naquele contexto da vida nacional, ou seja, a busca da elevação dos “níveis de consciência” das massas exploradas:

Temos consciência de que a promoção das classes operárias-urbanas e camponesas-rurais se coloca neste momento, dentro da perspectiva cristã, como passo mais longo que a história exige das vanguardas atuantes no sentido da humanização do mundo. Nesta promoção, a educação das massas é tarefa de primeira hora. Conservar a educação como instrumento cultural de dominação das classes privilegiadas é servir à opressão dos humildes. Somente através da

---

<sup>81</sup> Ibid., *ibid.*

<sup>82</sup> Ibid., *ibid.*

<sup>83</sup> Ibid., p. 103.

democratização de nossa educação, poderemos chegar à consciência cultural global que exprimirá num projeto novo as aspirações da nossa hora histórica.<sup>84</sup>

Neste excerto encontra-se uma espécie de justificativa para a não definição clara e taxativa da nova sociedade que idealizavam, pois, somente depois de atingida a “consciência cultural global” é que seria possível uma definição objetiva do projeto. Essa postura estava implícita na noção de *ideal histórico* de Maritain (como exposto no primeiro capítulo), e reaparecerá no Documento-base da AP, texto que trabalharemos mais adiante, fato que sugere que, embora o texto não utilizasse mais a noção de *ideal histórico*, ela continuou implícita neste e em outros documentos com outras roupagens.

Em seu item terceiro, o Manifesto estabelece qual a “função do universitário cristão” no momento que se colocava. Dos objetivos ali elencados, podemos dizer que realmente foram perseguidos pela gestão de Aldo Arantes na UNE (1961-1992) e pela AP, embora não alcançados em plenitude:

Para equacionar sua ação o universitário cristão deve reconhecer, antes de tudo, seus objetivos: 1) seus colegas – através dos diversos movimentos estudantis e as justas reivindicações que têm em mira; 2) a sociedade, particularmente o operariado e o campesinato – através dos dois principais movimentos de ação universitária no meio nacional que se esboçam hoje, o Movimento de Cultura Popular e a Aliança Operário-Estudantil.<sup>85</sup>

O manifesto termina denunciando a condição elitista e reprodutora da universidade brasileira, chamando os universitários cristãos a se dedicarem diariamente a sua transformação. Em seu item quarto e último “conclusão”, reafirma-se a perspectiva humanista cristã:

Cristo não pode ser episódico. Cristo é um fim ao qual não apenas lutamos por chegar, mas cuja presença é uma certeza que se levanta a cada passo da nossa marcha ao encontro do homem. Esta certeza nós a dividimos solidários, esta certeza é sangue e farol para a nossa luta. O universitário cristão só tem esta arma a empunhar – a bandeira do homem.<sup>86</sup>

Segundo nossa leitura, considerado em sua totalidade, esse texto recua em relação à “linguagem do desenvolvimento” e ao marxismo presente no texto da Regional Centro-Oeste, mas mantém todas as tomadas de posição anteriores estabelecidas no texto da Regional Centro-Oeste, reforçando a distinção identitária cristã. Par além dos documentos, os marcos distintivos do agrupamento eram assim percebidos por Seixas:

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 103.

<sup>85</sup> Ibid., p. 105.

<sup>86</sup> Ibid., p. 107.

O grupo se propunha ser socialista, com utilização do pensamento marxista para análise e interpretação dos fatos, mas não sendo necessariamente marxista porque rejeitava certas teses do marxismo como o materialismo dialético como verdade absoluta e irrefutável e necessária para o progresso da humanidade. É onde se dá a clivagem dos entendimentos entre a gente e o restante da esquerda, especialmente o “Peceção”. Veja, a preocupação com o social trazia uma união política anterior, depois tinha sempre um conflito, uma briga e um desprezo, isto era típico.[...] Mas veja, a gente tinha muita aliança, e acabava sempre fazendo composição, eu fui eleito presidente do CAOC numa chapa chamada de “unidade” com o PCB.[...] Mas o que eu digo é que tinha, do ponto de vista da formação intelectual, uma clivagem aí: e a grande vantagem que se tinha com o pensamento da AP, que nasce lá com o padre Vaz, era de que o marxismo tinha muita coisa boa e importante, e não precisava ser adepto integral e definitivo, e que se podia ser democrata, não precisava ter partido único, e essas são variáveis importantes na caracterização do grupo, mas aceitava-se que independente da vontade deliberada dos homens você tinha uma luta de classes que levava à dominação e à alienação. Então, o grupo nacionalmente foi se entendendo a partir da JUC, principalmente de um grande Encontro Nacional que era dez anos de JUC, 1960. [...] E aí se criou um movimento político que começava no movimento estudantil.<sup>87</sup>

Por essa marca de continuidade, discordamos que devemos distinguir na história da JUC, como fizeram outros autores, uma etapa do *ideal histórico* inspirada em Maritain (1959-1960) e uma etapa da *consciência histórica*, que seria “mais avançada” e inspirada em Mounier (1961-1964) (SIGRIST, 1982; SOUZA, 1984; SEMERARO, 1994). Julgamos não ser adequado estabelecer etapas neste curto espaço de tempo, ainda mais referenciadas nos autores que eram apropriados pelo discurso daqueles estudantes, e que apresentam, na verdade, variantes performáticas bastante análogas de um mesmo humanismo cristão. Julgamos que este procedimento acaba por sugerir evoluções que em concreto não ocorreram, como estamos buscando demonstrar. Ademais, a simultaneidade dos acontecimentos e das apropriações dos autores, mais o embricamento entre a liderança da JUC, UNE e AP, volatilizam os critérios de distinção dessas etapas. Em relação estritamente à JUC, ao longo de toda a sua existência, em nossa opinião, a cronologia mais adequada foi oferecida por Beozzo (1984): etapa preparatória (1943-1950); etapa de organização, expansão e consolidação (1950-1960); etapa do engajamento no temporal (na política estudantil) e crise com a hierarquia (1960-1967).

Além do apoio velado ao candidato à presidência da República Marechal Lott (PSB/PTB), que recebeu o apoio da maior parte da esquerda brasileira, a UNE, ainda sob a presidência do estudante de medicina da UFBA, Oliveiros Guanais (1960/1961), foi responsável

---

<sup>87</sup> Entrevista de José Carlos Seixas concedida ao autor em 18/10/2006.



pela criação do Centro Popular de Cultura (CPC) e do Centro de Estudos Cinematográficos (CEC), que tinham por objetivo debater o significado da arte na vida social brasileira. A gestão Guanais também lançou a discussão em torno da reforma universitária durante o 1º Seminário de Reforma Universitária ocorrido em maio de 1961 na capital baiana, resultando no documento “Declaração da Bahia” e na eclosão de greves estudantis em Pernambuco, Minas Gerais, Bahia, Paraíba e outros estados da federação. Como salienta Fávero, não se tratava de uma denúncia da crise da universidade baiana, mas sim da denúncia da necessidade de reformas na universidade brasileira. (1995, p. 28-35).

Em âmbito nacional, as esquerdas tiveram que se contentar com a vitória de Goulart para a vice-presidência da República. Com a renúncia de Jânio em 25 de agosto de 1961, eclode uma crise sucessória, volta a rondar o espectro do golpismo, freado na ocasião pela campanha da legalidade desfechada pelo governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola. Os motivos da renúncia de Jânio Quadros são assim sintetizados por Benevides:

Em primeiro lugar, pela consolidação da intervenção militar na cena política, graças ao papel privilegiado concedido aos militares, em detrimento das forças civis. Em segundo lugar, pela exacerbação da extrema-direita organizada, que se mobiliza sobretudo pelos aspectos contraditórios da “política externa independente”. Em terceiro lugar, pela conseqüente radicalização, no outro extremo, dos setores populares e de esquerda. Estes, profundamente lesados pelo não cumprimento das promessas de efetivas transformações sociais, sobrecarregariam o governo Goulart de demandas insustentáveis num sistema político ainda dominado pelos interesses das oligarquias, das elites financeiras e do capitalismo internacional, afinal não atingidos pelos raios punitivos do moralismo janista. (1999, p.74-75).

Amputado em grande medida das prerrogativas presidenciais em função da adoção do sistema parlamentarista, Goulart encampava as reivindicações populares chamadas de reformas de base, o que acabou representando a tônica de seu governo. Identificado como representante dos interesses populares, Goulart consegue recuperar os plenos poderes presidenciais por meio de plebiscito realizado em 6 de janeiro de 1963, não obstante a instabilidade da experiência parlamentarista que se patenteava com as quedas sucessivas dos chefes de gabinetes parlamentaristas (Tancredo Neves – setembro de 1961 a julho de 1962; Brochado da Rocha – julho a setembro de 1962; Hermes Lima – setembro de 1962 a janeiro de 1963).

Com fim do governo JK, o dinamismo do movimento operário vinha crescendo. A conquista de várias diretorias de confederações e federações operárias por parte de comunistas e trabalhistas de esquerda, conferia-lhes considerável força na cúpula sindical oficial; também um

processo aglutinador de lideranças sindicais culminava na criação do Comando Geral de Greve (CGT). O CGT foi um dos principais protagonistas da “greve da legalidade”, ocorrida em agosto de 1961. Em meio a fumaça golpista, essa greve tinha por finalidade afinar-se com a campanha da legalidade em nome da posse constitucional de Goulart. Ainda no período parlamentarista, em julho de 1962, outra greve eclode, desta vez por um “gabinete nacionalista e democrático”, ou seja, que reunisse condições de encaminhar as reformas de base. Em outubro de 1962, o CGT organiza uma greve para apoiar a antecipação do plebiscito que trouxe de volta ao Brasil o sistema presidencialista (NEGRO; SILVA, 2003, pp. 72-73). O envolvimento dos estudantes universitários nesta ampla movimentação operária é reconhecido, contudo, o movimento estudantil tinha sua própria bandeira de luta: a reforma universitária. Foi nesse contexto da luta pela reforma universitária que se organizou a AP em âmbito nacional, como relatam os ex-militantes:

Aos poucos foram sendo rompidos laços com a alta hierarquia da Igreja. A ação política do setor de esquerda da JUC foi ganhando mais autonomia e agilidade. As necessidades crescentes de uma direção pronta e eficaz para o movimento estudantil criaram as condições pra o surgimento do chamado “grupão”, agrupamento político que superava os limites da JUC. Porém o próprio “grupão”, fase de transição entre JUC e a AP, não correspondia às necessidades de direção exigidas pelo movimento estudantil. A UNE-Volante foi o momento encontrado para um novo passo, a articulação nacional da Ação Popular. No curso da “Greve do 1/3”, em decorrência do papel que desempenhou nesse movimento, a AP, em fase de gestação, ganhou força política. Sua influência passou a ser tão grande no movimento estudantil, que os seis candidatos à Presidência da UNE surgidos no XXV e XXVI Congressos foram todos da Ação Popular. (LIMA; ARANTES, 1984, p. 31).

A “UNE-volante” ocorreu entre março e maio de 1962 e consistia numa caravana que pretendia mobilizar todos os centros universitários para a luta pela reforma universitária. A caravana era formada por vinte integrantes do CPC e cinco membros da diretoria da UNE, que visitaram ao longo de dois meses todas as capitais brasileiras. Materialmente, a “UNE-volante” foi possível devido à participação destacada da UNE na “rede da legalidade”, que assegurou a posse de Goulart em agosto de 1961, data dos primeiros contatos dos fundadores da AP com Leonel Brizola, governador do Rio Grande do Sul. Brizola articulou com a Viação Aérea Rio-Grandense S/A (VARIG) as passagens da “UNE-volante”<sup>88</sup>. Aproveitavam os membros da

---

<sup>88</sup> RUY, Carolina. *UNE 70 anos: "Gestão Aldo Arantes", por Carolina Ruy*. 2007. Disponível em: ([http://www.une.org.br/home3/movimento\\_estudantil/movimento\\_estudantil\\_2007/m\\_9249.html](http://www.une.org.br/home3/movimento_estudantil/movimento_estudantil_2007/m_9249.html)). Acesso em: 12/06/2007.

esquerda da JUC a oportunidade para concretizar o projeto AP, e o faziam contatando padres, profissionais liberais, parlamentares e intelectuais, entre eles elementos não necessariamente católicos.(LIMA & ARANTES, 1984, p. 35). A proposta era um movimento aconfessional.

Um ponto candente entre as reivindicações dos estudantes era justamente a exigência de uma participação efetiva nos órgãos colegiados da universidade. A Lei de Diretrizes e Bases nº 4.024 de 20/12/1961 não estabelecia qual a porcentagem reservada ao corpo discente nas eleições que ocorreriam nos Conselhos Universitários, Congregações e Departamentos das universidades. Com o 2º Seminário Nacional da Reforma Universitária, promovido pela UNE na gestão do apista Aldo Arantes em 1962, estabelecia-se a exigência de uma representação estudantil de 1/3, o restante dividido igualmente entre professores e funcionários. Caso não fosse atendida a reivindicação até 27 de junho, seria mobilizada uma greve geral, o que de fato ocorreu; vencido o prazo, não acatada a reivindicação, acontece a “Greve do 1/3”, a maior paralisação da história do movimento estudantil, que durou mais de dois meses (FÁVERO, 1995, p.42).

A primeira reunião de organização da AP ocorreu em São Paulo, no início de 1962. O agrupamento se definia como aconfessional e não restrito a católicos ou cristãos. Até esse momento, o nome escolhido fora Grupo de Ação Popular (GAP), denominação logo abandonada, pois surgira outra organização (tida pelos militantes de esquerda como de inspiração fascista) que empregava a sigla: Grupo de Ação Patriótica (GAP).(LIMA; ARANTES, 1984, p.35). Outros agrupamentos cristãos iam tomando posições, a exemplo das Associações Cristãs de Acadêmicos (ACAS) de Recife e Salvador, que em evento realizado em 22 de abril de 1962 na capital baiana, produz um documento chamado “Declaração de Salvador”, onde manifestavam que:

Estamos, irresistivelmente, portanto, pelo encontro com a Realidade Brasileira e pela aceitação de um chamado de Deus, ao lado do Homem e do Povo brasileiro, com os grupos que já o fazem, na sua luta por Justiça e renovação das estruturas sociais. Nossa vida toda tem por finalidade “esvaziar-se” a serviço de nosso próximo, encarnar em nosso Nordeste o mesmo Amor de Quem se deu por todos os homens, morreu por ter-se deixado confundir com os mais humildes e desprezados, condenou os exploradores do povo, e exige daqueles que querem seguí-lo, o desprendimento total: “Vai, vende tudo quanto tens, dá-o aos pobres, e depois vem, e segue-me”. Que nossa vida seja usada por Ele dentro do processo revolucionário já em curso no Brasil.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup>ACAS. *Declaração de Salvador*, 22/04/1962. Documento encontrado no F. D. P. P., caixa 5, AEL/Unicamp.

Em meio à “Greve do 1/3” no mês de julho de 1962, ocorreu na capital mineira a segunda reunião de formação da nova organização, esta foi mais representativa e aprovou a sigla AP. Logo após, ocorreu o 25º Congresso da UNE, que elegeu Vinícius Caldeira Brant, membro da AP, para suceder Aldo Arantes na presidência da entidade. Em fevereiro de 1963, a AP realiza seu 1º Congresso Nacional e aprova o *Documento-base*, antecedido por algumas pré-formulações como o documento “Estatutos Ideológicos do Grupo”. Entre aqueles que tomaram a iniciativa da nova organização, além de Betinho, podemos destacar: Aldo Arantes, Luís Alberto Gómes de Souza, Haroldo Lima, Cosme Alves Neto, Duarte Pereira, Antônio Lins, Severo de Albuquerque Salles, Péricles dos Santos, Maria Angélica Duro, Manoel Joaquim Barros, entre outros. O primeiro Secretariado Nacional da AP ficou assim composto: Betinho (coordenador nacional-Minas Gerais), Severo de Albuquerque Salles (Bahia), Cosme Alves Neto (Amazonas) e Maria Angélica Duro (Rio Grande do Sul). Em agosto de 1963 o secretariado foi ampliado com a entrada de Tereza Rodrigues (Guanabara), Sílvio Gomes de Almeida (Guanabara), Aldo Arantes (Distrito Federal) e Luiz Alberto Gómez de Souza (Rio Grande do Sul) (RIDENTI, 2002, p.232).

Com a organização da AP, a JUC e o “grupão” deixam de ser o centro dinâmico de atuação daquela militância. Assim como percebe Semeraro:

Depois do período de crescimento de 1960 a 1962, a JUC foi perdendo militantes, principalmente pela migração de muitos para a Ação Popular. Por algum tempo houve até dupla militância, encontrando-se no lastro comum da visão de “consciência histórica”. Logo, porém, os caminhos vão se separar. A JUC foi levada a recuperar seu papel de movimento da Igreja, enquanto a AP lançava-se mais diretamente nas lutas sociais e políticas. (1994, p.57).

Embora o maior envolvimento dos militantes jucistas nos movimentos sociais tenha ocorrido quando estes já atuavam sob a sigla AP, vale considerar que estes já se envolviam nos movimentos sociais antes de 1962. Desde os últimos anos do governo JK, os partidos de esquerda, os católicos engajados, estudantes e intelectuais, mobilizavam-se para um trabalho na área educacional, buscando estimular no seio das massas populares a construção de uma maior consciência acerca da realidade nacional, procurando desta forma incitar um maior envolvimento político das mesmas, ou, dito de outra forma, objetivava-se construir uma base social, uma força de mobilização externa aos grupos de vanguarda.

Foi neste contexto que surgiu em 1961, o Movimento de Educação de Base (MEB), fruto de um acordo entre Jânio Quadros e a CNBB. O projeto recebia financiamento

governamental e era administrado por membros da hierarquia e laicato da Igreja Católica. Esta iniciativa coube ao bispo de Aracaju D. José Távora, e tinha o objetivo de alfabetizar adultos por meio de escolas radiofônicas implantadas em regiões onde havia grande índice de analfabetismo, ou seja, principalmente áreas rurais do nordeste brasileiro.

Na realidade, o investimento do Governo apostava no interesse em responder às urgências da educação, em ampliar o contingente eleitoral, restringir o poder das oligarquias rurais e manter um controle ideológico das massas rurais. À Igreja interessava expandir sua tradicional preocupação com a educação, assegurar seu prestígio e influência religiosa e opor-se à avançada do comunismo, como recomendava a Declaração da Comissão Geral da CNBB, naquele ano. (SEMERARO, 1994, p. 69).

A origem do movimento se deu com a experiência das escolas radiofônicas iniciadas por D. Eugênio de Araújo Sales, que administrava a Arquidiocese de Natal em 1958. Segundo o depoimento da ex-militante da JUC e do MEB de Natal Maria Lúcia Santos Ferreira da Silva, colhido por Justina Iva de A. Silva:

Os estudantes exerceram papel decisivo no MEB, assumindo funções de organização cultural e difundindo uma concepção de mundo que questionava a realidade na perspectiva possível e admitida pela Igreja. Iniciava-se entre os estudantes universitários locais uma prática de vinculação com a classe trabalhadora, ainda que de forma incipiente, prática que se efetivou não só através do MEB, mas também de outros movimentos sociais que eclodiram no período 1960-1964 (SILVA, 1989, p.87).

Após a injeção de verbas públicas, surgiu uma coordenação nacional, contudo, os sistemas locais eram subordinados ao bispo diocesano, o que possibilitava um maior ou menor avanço na linha política assumida pelas equipes. No caso de Natal, a primeira equipe do MEB era integrada por onze membros, sendo sete deles jucistas (SILVA, 1989, p.86). Outra campanha de alfabetização que contou com o engajamento dos estudantes ocorreu em Natal e foi implementada no processo eleitoral de Djalma Maranhão à prefeitura da capital em 1960; a campanha se desenrolava com base nos *Comitês Nacionalistas* e recebeu o nome *De Pé no Chão também se Aprende a Ler*. O objetivo dessa iniciativa era a construção de escolas de madeira. Segundo depoimento de um de seus coordenadores, Moacyr de Góes, o movimento era fruto de uma frente entre cristãos e marxistas (SILVA, 1989, p.90). Como se pode perceber, a prática de aliança entre cristãos e marxistas ocorria também em outros movimentos sociais, e não apenas quando das eleições para os cargos do movimento estudantil.

A prática política dos jucistas em movimentos de educação popular já estava ocorrendo desde 1958, como atesta o caso do MEB. Estes movimentos de educação popular ocorreram na região nordeste e em outras regiões do país, e muitos deles utilizavam como referência pedagógica o chamado “Método Paulo Freire”. Paulo Freire era membro da Ação Católica em Recife, e foi preso em 1964 por ser considerado um subversivo, e dizia ter assumido sua prisão para dar testemunho à juventude brasileira que acreditou no seu trabalho (SILVA, 1989, p.102). “A concepção de homem que então predominava nas investigações de Paulo Freire orientava-se pelas perspectivas delineadas no pensamento cristão renovador. Foi o período em que Freire conviveu mais de perto com os jovens militantes católicos da JUC e da AP” (SEMERARO, 1994, p.88).

O Movimento de Cultura Popular (MCP), originado na cidade de Recife em maio de 1960 e implementado pela prefeitura sob a gestão de Miguel Arraes, também contou com efetiva participação de estudantes. Semeraro (1994, p.84-85) afirma que o movimento foi promovido pelas iniciativas de universitários, artistas e intelectuais de Pernambuco, que inspirados em idéias socialistas e cristãs, buscavam conscientizar as massas por meio da alfabetização, teatros, artes plásticas, artesanato, canto, dança e música popular. “Organizaram-se núcleos de cultura popular, construção de praças, centros e parques de cultura. Foram promovidos o cinema, teleclubes e educação alternativa, além da ampliação e reorganização das escolas para crianças e dos cursos de alfabetização para adultos”.

A alfabetização de adultos não foi a única “ponte” dos universitários com os trabalhadores urbanos e agrícolas, também os Centros Populares de Cultura (CPC da UNE) tiveram este papel. Criados na gestão de Oliveiros Guanais em 1960 e estruturados na gestão de Aldo Arantes em 1961 no curso da “UNE-volante”, o CPC da UNE promovia excursões que apresentavam peças teatrais em praças públicas, sindicatos e organizações camponesas. Voltados para o público estudantil, os militantes apresentavam shows, documentários, exposições gráficas e exibições de filmes. Nesta movimentação cultural encontram-se as origens da “Cinema Novo”:

Entre novembro de 1961 e janeiro de 1962, agora na gestão de Aldo Arantes, o setor de cinema da UNE dedica-se à produção do filme intitulado *Cinco Vezes Favela*. Composto de cinco histórias passadas nos morros da cidade do Rio de Janeiro, esse filme questiona com veemência a situação das favelas cariocas. No mesmo período, o grupo de teatro da UNE começa a mostrar e apresentar dois tipos de espetáculos: o primeiro com a peça *Eles Não Usam Black-Tie*, de Gianfrancesco Guarnieri, seguido de um debate sobre consciência de classe; o segundo, com a apresentação de espetáculos circunstanciais, incluindo o ensaio

e a montagem de peças como *Miséria ao Alcance de Todos*, na qual se discute o problema do imperialismo econômico, da dependência cultural etc. (FÁVERO, 1995, p. 28-29, grifo do autor).

Por se valer das estruturas organizativas da JUC, do movimento estudantil, e de outros movimentos sociais da época, pôde a AP imediatamente emergir no campo político brasileiro como uma organização de abrangência nacional. A “organização-movimento”, como sugere Benedito Dias (2003), estruturou-se em patamar municipal, regional e nacional por meio das respectivas coordenações que englobavam 21 estados da federação, organizados em 8 grandes regiões (RIDENTI, 2002, p. 231).

### 2.3 A Ação Popular e o Documento-base (1963).

O 25º Congresso da UNE elege um dos fundadores da AP, Vinícius Caldeira Brant, para presidente na gestão 1962/1963, o próximo presidente seria José Serra, também militante da AP, antes eleito presidente da UEE-SP. Consolidada a hegemonia no movimento estudantil e a preponderância de seus militantes dentro de seus arcos de alianças, a AP buscou ampliar sua inserção entre os trabalhadores rurais e urbanos, disputando como e com outros partidos e organizações o papel de vanguarda no processo de “conscientização das massas populares” no sentido de chamá-las a protagonizar a transformação da sociedade brasileira.

Foi com o *Documento-base* que a AP se lançou no campo político nacional buscando se distinguir de seus parceiros de “frente única”. O Documento-base sugere também que a AP não queria falar em nome de uma esquerda católica apenas, já que não há uma só referência **direta** à doutrina social da Igreja, a documentos pontifícios ou a autores humanistas cristão, nem mesmo a palavra “cristão” aparece no texto, o que é intrigante. Mas isto não significa que há uma ruptura com a trajetória imediatamente anterior. Em seus fundamentos filosóficos o *Documento-base* segue a trilha do Manifesto do DCE da PUC-RJ, principalmente quando ostentou a performance humanista do padre Henrique de Lima Vaz, ele próprio entusiasta da AP e um dos redatores do documento. Contudo, aquilo que no Manifesto do DCE da PUC-RJ era apresentado como uma visão de mundo cristã genuína, agora é apresentado como uma perspectiva abrangentemente humanista. É compreensível esta atitude mediante a intenção da AP de se apresentar como uma organização aconfessional, aberta para não católicos ou cristãos. Uma transcrição de uma apresentação de padre Henrique de Lima Vaz em Belo Horizonte ainda

em 1962, sugere que havia esta demanda por parte dos militantes, ou seja, que a “ideologia própria” do movimento não parecesse como restrita a cristãos:

Cada época tem suas contradições fundamentais. Hoje temos a relação imperialista, a relação da alienação capitalista e a dominação tecnicista. São fatores da consciência histórica de uma época, mas não vão fornecer a inteligibilidade última da história. Estes serão interpostados através de uma consciência histórica que se articula no esquema fundamental de oposição das consciências e de sua reconciliação. O fato de se conseguir, suponhamos, a superação da alienação capitalista (o que não acontecerá logo) não indica uma absolvição final da História, mas há sempre a relação de dominação e reconciliação. Elas estão, por assim dizer, inexplicavelmente mescladas. O problema do avanço da História é o problema da superação permanente e em círculo cada vez mais vasto, portanto, de universalização cada vez maior, da reconciliação sobre a dominação. Isto nos mostra a história com uma espécie de movimento assintótico, movimento que tende para um momento de reconciliação definitiva. Este momento, para o cristão, está situado dentro de sua perspectiva histórica: a esperança escatológica da manifestação definitiva de Deus aos homens. **Não sei como o formularíamos numa perspectiva não cristã. Poder-se-ia talvez aceitar esta tendência assintótica, que vai avançando indefinidamente e na qual as relações de reconciliação se universalizam cada vez mais, estando cada vez mais depurada a relação de dominação.**<sup>90</sup>(grifo nosso).

O problema teórico seria como laicizar uma perspectiva filosófica pautada por uma visão escatológica da história, isto sem dar as mãos ao materialismo histórico. O resultado desta empreitada foi apresentado no *Documento-base*, que é dividido em 4 partes: 1 - Perspectiva histórica; 2 - Perspectiva filosófica: o homem e a história humana; 3 - O socialismo; 4 - A evolução da realidade brasileira. Logo na introdução os apistas declaram que “a direção de nossa ação não se traça a partir do cálculo prudente das posições do meio termo”,<sup>91</sup> marcando dessa forma o afastamento em relação aos ocupantes de posições moderadas ou de centro. Naquele contexto de 1963, podemos dizer que na ótica dos estudantes, “moderados” seriam: os centro-reformistas do PDC, Goulart, o PTB e o PCB. Isto na visão daqueles que queriam se colocar à sua esquerda; em suma, a AP queria apresentar-se como uma organização revolucionária e não reformista.

<sup>90</sup> Transcrição de exposição de padre Henrique de Limas Vaz. *Ação e Ideologia*. 1962, pp. 11-12. Documento encontrado no F.D.P.P., caixa 2. AEL/Unicamp. Segundo anotações de Duarte Pereira no documento, trata-se de uma transcrição de palestra de padre Vaz na segunda reunião de organização da AP, ocorrida em maio de 1962 na cidade de Belo Horizonte.

<sup>91</sup> AÇÃO POPULAR. *Documento-base*. 1963. Anexo : LIMA, L. G. S. *Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil*: hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979, p. 118.



Ao passo de suas considerações ao longo de uma narrativa sobre o “processo de socialização” mundial, o documento adentra sua parte primeira tomando posições críticas em relação ao marxismo. Em sua performance, o texto não é original, já que podemos perceber muitos argumentos análogos aos de Maritain em *O Humanismo Integral*, igualmente reproduzidos em outros documentos por nós já analisados. As considerações sobre a propriedade privada dos meios de produção merecem uma atenção demorada:

A apropriação privada significa aqui um estatuto de posse por indivíduos ou grupos, cuja responsabilidade social se define exclusivamente em termos de produção, venda e lucro, e cuja regulamentação legal atende exclusivamente aos mecanismos de funcionamento ideal inerentes a cada uma destas fases do circuito econômico. Não é a propriedade privada em abstrato que nos interessa discutir na linha da visão histórica que ora traçamos. É a propriedade privada dos meios capitalistas de produção.<sup>92</sup>

Entendemos que o texto busca escapar da concepção de propriedade como “direito natural”, há nesse sentido uma ruptura com a doutrina social da Igreja. Após, enumera-se as conseqüências da manutenção da propriedade privada dos meios de produção capitalistas: separação entre capital e trabalho; redução do homem a condição de mercadoria; manutenção da situação de dominação do homem pelo homem; alienação do trabalhador; a tendência dos Estados capitalistas ao imperialismo. Tudo conforme o marxismo. Entretanto, o antagonismo entre proletariado e burguesia, advindo da luta de classes, é substituído pela oposição indivíduo x Estado que, por sua vez, conforme entendemos, figura como “motor da história”:

É verdade que o esquema de polarização configurado socialmente pela luta de classes característica da idade capitalista desloca suas linhas de tensão na mesma medida em que o sistema capitalista evolui para novas formas.[...] E a partir da esfera econômica como condicionamento básico da existência humana, a dialética das separações posta em movimento pela estrutura capitalista de apropriação e distribuição do produto do trabalho desdobra-se em todos os planos da existência mesma. O processo histórico da socialização se distorce então, já agora, na configuração global. É o que nos mostra a visão da história moderna como a tensão entre o individual e o social, e, particularmente, entre indivíduo e o Estado, comandando a evolução das instituições sociais e políticas.<sup>93</sup>

Partindo desse processo histórico de *socialização*, conceito tomado por padre Vaz do jesuíta francês Teilhard de Chardin (1881-1955), em claro movimento de fuga do materialismo histórico (e da filosofia da história que lhe é subjacente), o Documento-base afirma que o

<sup>92</sup> Ibid., p. 121.

<sup>93</sup> Ibid., pp. 122-123, grifo nosso.

socialismo seria resultado das próprias contradições da história, contudo, os caminhos para se chegar ao socialismo transcenderiam a teorização marxista-leninista, historicamente situada<sup>94</sup>:

A importância do marxismo se apresenta assim sem discussão, tanto na teoria quanto na prática revolucionária, para a compreensão do socialismo como fenômeno histórico mundial. Importância extrema, decisiva mesmo. Mas que não esgota a realidade histórica do movimento socialista mundial e muito menos o encerra em quadros apriorísticos e dogmáticos do pensamento e ação. Mesmo porque as experiências socialistas, que já atingem 1/3 da humanidade, apresentam tal riqueza e variedade de problemas, situações e desenvolvimentos que só um preconceito idealista tentaria reduzi-las a um esquema ideológico rígido. Os caminhos para o socialismo permanecem abertos numa larga frente de possibilidades [...] **Nem podem desconhecer a profunda inspiração humanista a partir da qual toda experiência socialista deve aferir seu nível de autenticidade.** A lição histórica deve ser aqui ouvida e apreendida. A tese da “ditadura do proletariado”, preconizada por Marx a partir da crítica ao programa social-democrata de Gotha (1875) e reforçada por Lenine, apoiou-se numa experiência histórica bem caracterizada, a experiência da comuna de Paris (1871).<sup>95</sup> (grifo nosso)

Recusando e indicando a superação histórica dos postulados da ditadura do proletariado, acusando-a de idealista e criticando inclusive a transição para o socialismo conforme o modelo soviético, pôde o *Documento-base* propor sua alternativa, o “socialismo como humanismo”, não sem analogia com o próprio *ideal histórico* maritainiano - enquanto imagem prospectiva de uma sociedade tendente a se colocar em dado momento histórico. Desafiou, dessa forma, o monopólio virtual das concepções de socialismo de tradição marxista:

É nessa perspectiva do socialismo como humanismo, enquanto crítica da alienação capitalista e movimento real da sua superação, que encontramos a convergência de linhas da história moderna para o momento atual. Momento crucial nas alternativas do processo de socialização que define a direção de fundo de toda a história. Momento em que as condições gerais da evolução e da expansão do capitalismo transformadas pela presença e atuação do bloco socialista-marxista conferem ao mundo subdesenvolvido uma função histórica revolucionária que aparece cada vez mais decisiva nas condições históricas de **transição** para a instauração do socialismo mundial. Esse o contexto da situação latino-americana.<sup>96</sup> (grifo nosso).

<sup>94</sup> O teólogo, filósofo e paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin se destacou em função de oferecer em sua obra capital (CHARDIN, P. T.. *O Fenômeno Humano*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970) uma espécie de filosofia da história cristã em roupagem científica. A influência de Chardin sobre padre Vaz é evidente, tendo em vista que Vaz foi um de seus principais divulgadores e comentaristas no Brasil, dedicando-lhe inclusive um trabalho: VAZ, H. C. de L.. *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967. (Questões Abertas Nº 4).

<sup>95</sup> AÇÃO POPULAR. *Documento-base*. 1963. Anexo: LIMA, L. G. S. *Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979, pp. 125-126.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 126.

É clara a sombra da Revolução Cubana nessa concepção de que estaria ocorrendo naquele período um deslocamento do eixo dinâmico do “processo de socialização mundial” tendo como palco principal a América Latina. O documento caminha então para sua segunda parte, onde irá definir outros elementos de sua perspectiva filosófica. Suspeita-se logo que o texto procurará escapar tanto do materialismo quanto do idealismo; também aqui é a perspectiva do “realismo” a estratégia distintiva. Ancorada na ontologia de padre Vaz, a perspectiva não ultrapassa o “realismo” humanista cristão, considerada por nós ela mesma uma variante:

É, pois, numa perspectiva *realista*, que colocamos face a face à consciência e o mundo, o homem e a natureza. Sua articulação, entretanto, não é estática, mas dinâmica. É uma articulação dialética: pela consciência, o homem compreende a natureza, estrutura-a em mundo; mas esta compreensão não é só pensamento: é ação e transformação. Ela constrói o mundo humano, o mundo-para-o-homem, e modela o homem segundo o conteúdo de realidade do seu mundo. Assim, humanizando o mundo, o homem se humaniza a si mesmo: e a consciência é o núcleo dinâmico desse processo. Ela se constrói, portanto, na conjugação de dois momentos dialéticos: o momento da *intenção* e o momento da *expressão*.<sup>97</sup> (grifo do autor)

Chega-se à noção de “consciência histórica”, a nosso ver, uma noção alternativa que cumpre papel análogo ao da “consciência de classe” no edifício lukachiano, com a diferença que a primeira se quer universal, e a segunda se refere a uma classe em específico, o proletariado. Se para os genericamente marxistas a “tomada de consciência” da classe trabalhadora a atira na luta contra sua classe antagônica, a noção de “consciência histórica” chama aos homens (indistintamente) a construir relações de reconhecimento e conciliação, superando as relações de dominação:

A partir da concepção realista da consciência, a noção de *consciência histórica* insere na dimensão do nosso tempo a articulação dialética do homem e do mundo. Supera a concepção materialista da história que não escapa a coisificação da consciência pela sua sujeição aos determinismos do mundo. Não incide na concepção idealista que atraíça as responsabilidades históricas concretas pela fuga para o abstrato.

Assim, a forma própria do existir histórico do homem em determinada época e dentro do contexto de determinada cultura manifesta-se nos indivíduos desta época e desta cultura como a sua *consciência histórica*. Ela implica exigências autênticas de realização humana dos homens de tal época e de tal cultura; e descobre o sentido em que as opções concretas destes homens são chamadas a se inserir na linha destas exigências.

A exigência fundamental, a que todas as outras (econômicas, sociais, políticas, morais) se ordenam, e da qual recebem seu conteúdo histórico, é a exigência da comunicação das consciências, do encontro dos homens numa dimensão

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 129.

propriamente humana: a dimensão em que uma significação é comunicada, um valor é proposto, um sentido é dado à tarefa histórica comum. Ora, tal processo de comunicação estrutura-se dialeticamente na história. Constitui, mesmo, a *dialética da história*. Sua alternativa é, a negação do outro, sua redução a objeto ou, em termos históricos, sua *dominação*; ou a afirmação do outro, sua promoção como sujeito, e que vem a ser, em termos históricos, seu *reconhecimento*.<sup>98</sup> (grifo do autor).

Do ponto de vista filosófico, esta construção teórica de Padre Vaz já foi analisada por Roberto Romano, que assim a apreciou, até mesmo pela condição de ex-dominicano e ex-militante da AP:

Nos inícios daquela década (1960) surgiu o movimento Ação Popular (AP) inspirado nas idéias de Teilhard Chardin (marcadas pela forma evolucionista) e de Hegel, segundo a leitura do Padre e jesuíta Henrique Vaz. O socialismo estaria contido na evolução cósmica e os cristãos deveriam assumi-lo para garantir a sua face humana, contra os totalitarismos e, dentre eles, o marxista. [...] A AP, no entanto, com as próprias reviravoltas da ação militante, buscou caminhos teóricos que não o hegelianismo evolucionista.<sup>99</sup>

É em nome dessa “consciência histórica” de seu tempo que a AP opta pelo socialismo, sendo este desdobramento dialético da própria história que, ademais, poderá conhecer caminhos diversos num “mundo socialista em gestação”. Entretanto, mais uma vez o que se propõe no *Documento-base* da AP não é a abolição da propriedade privada dos meios de produção como medida incontornável para que os homens pudessem reconhecer-se uns aos outros, mas sim a socialização da propriedade:

A socialização da propriedade é o processo de democratizar a distribuição e o uso dos bens decorrentes do trabalho humano, impedir sua função de dominação e, assim, criar bases para uma real democratização do poder e ao Estado, têm suas justificativas na ordem técnica, isto é, mudar a ordem de como resolver para todos os homens os seus problemas e atender às suas necessidades, quando se concilia com a perspectiva de moral social fundamentada na afirmação de que a relação básica para o homem não pode ser a de dominação.

**Não nos cabe antecipar a forma pela qual se dará a concretização desse processo revolucionário. No entanto, pode-se dizer que a história não registra quebra de estruturas sem violências geradas por essas mesmas estruturas, que produzem, em última análise, essa consequência.**

**No momento revolucionário, deverá dar-se a coalizão das diferentes forças políticas que por uma contingência histórica aceitaram uma participação unificada, num organismo que deve reunir progressivamente as forças**

<sup>98</sup> Ibid., p. 132.

<sup>99</sup> MENESES, Jaldes Reis; MENESES, Maria Aparecida Ramos. *Entrevista com Roberto Romano – A crise no PT, política, moralidade individual e ética pública*. In: *Revista Conceitos*, João Pessoa, nº 11-12, pp. 168-175, jul. 2004 -jul. 2005, pp.171-172.

populares, acentuando o caráter representativo do poder e abrindo-se ao debate que o tornará expressivo das necessidades e aspirações do povo. Poderá fazer-se sentir a necessidades de um partido único ou de outro tipo de organização, segundo as circunstâncias do processo revolucionário.<sup>100</sup>(grifo nosso)

Os redatores do documento não estão convencidos da natureza concentradora de riquezas inerente ao processo de reprodução ampliada do capital, afastando-se do marxismo. Posicionam-se abertamente com relação à luta armada e a um partido único a dirigir a suposta “revolução brasileira”, mas não há uma opção por tal ou qual teoria revolucionária. Quando colocam que “no momento revolucionário, deverá dar-se a coalizão das diferentes forças políticas que por uma contingência histórica aceitaram uma participação unificada”, entendemos que não excluem a participação da chamada “burguesia nacional” e dos comunistas dentro do arco contingente de uma frente revolucionária. Entretanto, em sua parte última, dedicada à leitura da “realidade brasileira”, o *Documento-base* demonstra sutilmente colocar-se à esquerda do PCB reformista, deixando em aberto a possibilidade de eclosão de um processo revolucionário que “pulasse” a etapa democrático-burguesa da “revolução brasileira” apregoada pelo PCB, tendo em vista a radicalidade das tensões no campo. Embora criticando o “etapismo” comunista, o *Documento-base* adere à tese da dualidade estrutural da economia brasileira, com seu setor semifeudal e capitalista:

O dado inicial seria a ruptura do setor agrário, diversificando o setor de exportação do setor de subsistência. O primeiro, ajustado às condições de um mercado monopolista, iria ingressar numa tendência crescente de introdução de relações de tipo capitalista e de associação de áreas já capitalizadas da Economia. Esse fato, ligado às próprias condições de formação de capital para o impulso inicial de industrialização, iria gerar uma ambigüidade na perspectiva e nos interesses dos setores agrícola e industrial da área capitalista. De outro lado, em extensa área mantida fora do desenvolvimento do mercado, manter-se-ia um setor agrícola de subsistência baseado em sistema de produção semifeudal e desvinculado do processo econômico geral.<sup>101</sup>

É por meio dessa contradição estrutural da economia brasileira que o texto explica a polarização política vivida no Brasil, e também justifica o engajamento da “camada média” da população no processo político:

A coexistência de duas áreas econômicas demarcadas iria determinar que a formação do proletariado urbano correspondesse a um canal de ascensão social para a mão-de-obra da área feudal, daí decorrendo toda uma instabilidade de

<sup>100</sup> AÇÃO POPULAR. *Documento-base*, 1963. Anexo: LIMA, L. G. S. *Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979, pp.137-138.

<sup>101</sup> Ibid., p. 138.

seu comportamento de classe e dificultando a radicalização das suas perspectivas.

A esse processo de ruptura corresponde, ainda, a dissolução da estabilidade das camadas médias da população. A classe média, antes sustentada pela burocracia do Estado, iria progressivamente integrar-se na economia privada que se instala, condicionando-se a um mercado de trabalho capitalista e marchando para a crescente proletarização.

Daí a sensibilidade de setores amplos da camada média para uma conscientização e o aparecimento em seu meio de setores progressistas e revolucionários.

O *Documento-base* critica a **necessidade** de uma aliança com os setores da chamada “burguesia nacional” defendida pelo PCB, mas não chegando a negá-la:

Algumas áreas tentaram racionalizar essa tendência, postulando a necessidade de uma fase de consolidação do capitalismo como etapa necessária à revolução. Baseada na afirmação da existência de uma burguesia nacional com interesses antagônicos aos do capitalismo internacional, e complementado por uma visão do desenvolvimento alheia à preocupação de uma verificação concreta da realidade, essa tese delimitava nitidamente opostos os interesses da industrialização e da estrutura agrária, encarando o imperialismo em seu modelo inicial, anterior às grandes inversões industriais na América Latina e ao incremento de concentração de capitais. Seria fácil, daí, concluir que a exploração do capitalismo internacional só teria por base a estrutura agrária e como aliado fundamental o setor latifundiário. A gratuidade dessa concepção tem se evidenciado nas análises concretas, que demonstram a tendência do imperialismo a se firmar nas estruturas econômicas dependentes através do desenvolvimento burguês.<sup>102</sup>

Do que se pode entender da leitura que os apistas faziam das teses do PCB, era que o antagonismo da burguesia nacional com o imperialismo era mediado pelo antagonismo com os setores feudais da economia, portanto a centralidade da reforma na estrutura da propriedade fundiária brasileira, entretanto, segundo uma análise que julgavam mais fiel à realidade, além deste antagonismo, haveria já um antagonismo direto da burguesia nacional, dependente e dominada pelo imperialismo. Partindo desses posicionamentos:

Definimos nossa luta revolucionária no combate ao capitalismo internacional, inclusive contra o esforço de implantação no Brasil de um sistema econômico-neocapitalista, fato que não leva a visão ingênua da possibilidade de uma revolução imediata, mas que nos faz ordenar o trabalho e as conquistas atuais a uma preparação desse processo. A AP opta, assim, basicamente, por uma política de preparação revolucionária, consistindo numa mobilização do povo, na base de desenvolvimento de seus níveis de consciência e organização, firmando esta mobilização numa luta contra a dupla dominação capitalista (internacional e nacional) e feudal. Fortalecendo progressivamente seus quadros, a AP desempenhará cada vez mais o papel de promover e orientar

---

<sup>102</sup> Ibid., 141.

cada mobilização apoiando-a em intervenções diretas e pela atuação coordenada de seus militantes **dentro das estruturas atuais de poder**. Ela se propõe a tarefa de elaborar com o povo, na base da constituição deste, a nova sociedade.<sup>103</sup>(grifo nosso)

No êxito desta política de preparação revolucionária procurando inserção nas organizações dos trabalhadores urbanos e rurais, a AP deitaria seus esforços ao longo de toda sua história, antes e depois do golpe-civil militar de 1964. Entre os trabalhadores rurais, a AP contou com um espaço que já vinha sendo cultivado por meio do MEB e dos sindicatos rurais católicos; esse fato facilitou sua participação no processo de organização sindical promovido pela Superintendência para a Reforma Agrária (SUPRA), uma parceria entre o governo Goulart e a Igreja com o objetivo de formular uma política de reforma agrária para fazer frente as Ligas Camponesas; também a AP esteve presente na organização de outros sindicatos rurais e na criação da Confederação Nacional dos Trabalhadores Agrícolas (CONTAG) em dezembro de 1963 (LIMA; ARANTES, 1984, pp.42-44). Entretanto, podemos dizer que no momento de seu lançamento oficial no campo político nacional, com sua estratégia de preparação revolucionária, criticando o marxismo-leninismo e as teses do PCB, e também a teses de uma revolução imediatamente socialista (defendidas pela POLOP); somente foi possível à AP, concretamente, somar-se às demais forças de esquerda atuantes no contexto, alimentando as pressões ao governo Goulart pelas reformas de caráter nacional-estatistas.

Marcelo Ridenti (2002, pp. 226-228), atento ao depoimento do jornalista Duarte Brasil Pacheco Pereira<sup>104</sup>, um dos principais dirigentes da AP a partir de 1965, ressaltou que embora os militantes da AP viessem hegemonicamente da JUC, elementos de trajetórias diferentes também aderiram à nova organização. Foi o caso de alguns militantes envolvidos no movimento renovador inspirado no pensamento do teólogo protestante Richard Schaul: Rubens Menzen Bueno, Abigail e Paulo Wright, este último um dirigente importante da AP pós-1964. Um outro setor que forneceu militantes à AP foi aquele identificado como “esquerda independente”, a exemplo do próprio Duarte Pereira, Severo Albuquerque Sales (membro da primeira Direção Nacional de AP). Também profissionais liberais como o advogado mineiro Antônio Lins e alguns poucos parlamentares se aproximaram da organização: Almino Monteiro Álvares Affonso (PTB-AM), Max da Costa Santos (PSB-GB), Paulo de Tarso Santos (PDC-SP)

<sup>103</sup> Ibid., pp. 142-143.

<sup>104</sup> Depoimento encontra-se no acervo do AEL/Unicamp.

e Plínio Soares de Arruda Sampaio (PDC-SP), todos cassados em 9 de abril de 1964.<sup>105</sup> Entre os membros do chamado clero progressista que eram próximos da militância da JUC e AP devemos citar ainda em Minas Gerais os dominicanos frei Matheus Rocha e frei Betto e o padre Lage; na Bahia, José Gonçalves, Paulo Mendes e Haroldo Lima contavam com o apoio dos padres Jerônimo de Sá Cavalcante e Dionísio Sciucchetti.

## 2.4 A “esquerda católica” oriunda do PDC paulista.

A democracia cristã precisou constituir-se, nos últimos anos, como partido dotado de crescente representatividade política, para, ao contrário, mostrar, na sua linha majoritária, o empolgamento por uma visão alienada da realidade brasileira [...] O distributivismo, o acesso indireto aos benefícios da produção, mediante regimes como o da participação nos lucros e a generalização de uma visão assistencial da realidade constituíram a linha de frente de sua programação. A este ideário se somou, na sua parte mais audaciosa, a defesa da co-gestão num estilo ainda caracteristicamente utópico. (MENDES, 1966, pp. 42-43).

Uma contribuição recente possibilitou um considerável alargamento da visão de campo que podemos ter da esquerda católica. Áureo Busetto (2002) tratou dos princípios e práticas dos militantes democrata-cristãos numa análise centrada na noção de *campo político* de Bourdieu, o que favoreceu a sustentação de algumas de nossas interpretações de forma mais segura, já que suas interpretações das posições das correntes do PDC na topologia do campo político brasileiro daquele contexto, permitiram a identificação da corrente classificada de *nacionalista-reformista* com as posições filosóficas e programáticas da JUC e AP.

Entusiasmados com o “Movimento de Montevideú” e com a possibilidade de colocar em prática as idéias da democracia cristã no Brasil, aquele grupo de jovens da “Vanguarda Democrática”, muitos deles oriundos da JUC paulista e outros movimentos da ACB, resolveu ingressar nas fileiras do PDC paulista em 1949, processo facilitado pelos interesses conjunturais de João Castellar Padim, que via na entrada deste novo grupo a possibilidade de somar forças para a conquista de uma posição mais vantajosa na estrutura hierarquia do partido (BUSETTO, 2002, p. 91) Era o início da luta dos militantes democrata-cristãos contra o “clientelismo

---

<sup>105</sup> A lista dos membros do Congresso Nacional cassados pelo “Comando Supremo da Revolução” pode ser encontrada em: ([http://www.acervoditadura.rs.gov.br/legislacao\\_11.htm](http://www.acervoditadura.rs.gov.br/legislacao_11.htm)). Acesso em: 15/03/2007.



ademarista” que fazia da legenda do PDC moeda de troca<sup>106</sup>. Não vamos nos ater muito na performance eleitoral e parlamentar dos pedecistas, assim como em suas conturbadas relações com o janismo ao longo dos primeiros quinze anos da experiência democrática no campo político nacional. Basta-nos acompanhar os momentos importantes do processo que levou ao surgimento, dentro do PDC paulista, de uma ala de militantes, que, por suas tomadas de posição, acabou por se encontrar com a trajetória política dos militantes da JUC e depois da AP:

A princípio a expansão da democracia cristã parecia resultar de um apoio do eleitorado urbano de pequena classe média, ou do funcionalismo público, ansiando já por uma relativa diferenciação ideológica, e por alguma flexibilidade, na oposição geral aos grandes partidos tradicionais e monopolizadores clássicos do jogo político nacional. Nessa linha, que corresponde, por exemplo, à do recrutamento da maioria dos seus candidatos, nos pleitos de 50 e 54, dominaria uma pregação moralista e de legitimação das posições de mera honestidade e pureza de propósito – às vezes meramente indicativas da marginalidade de determinadas classes ao poder – pelo vínculo confessional. (MENDES, 1966, p.43).

Foi a partir de 1952 que o grupo democrata-cristão, por meio de uma ação notadamente ideológica, buscou manter-se coeso e granjear um maior número de aderentes as suas propostas centro-reformistas inspiradas na doutrina social da Igreja e no pensamento de Jacques Maritain:

Ou seja, o grupo ao agir daquela maneira se apresentava e era identificado pelos seus concorrentes políticos, dentro ou fora do PDC, como um núcleo de militantes democratas cristãos. Desse modo, é possível afirmar que nos primeiros anos da década de 1950 fica clara a coexistência no interior do PDC paulista de dois tipos de membros, sendo possível classificar e denominá-los como *pedecista* e *militante democrata cristão*. (BUSETTO, 2002, p. 99, grifo do autor).

Essa distinção entre *pedecista* e *militante democrata cristão*, distingue aqueles que levavam a efeito uma prática política tradicional e conservadora – tendo como símbolo maior o líder nacional do PDC, Monsenhor Arruda Câmara – daqueles que militavam verdadeiramente pelos “altos valores e ideais políticos” da terceira via cristã, liderados por Franco Montoro e

---

<sup>106</sup> Referência a Adhemar Pereira de Barros, um dos principais políticos paulistas da década de 1940, 50 e início de 60. Eleito governador do Estado de São Paulo em 1947, prefeito de São Paulo em 1957, e novamente governador em 1962, sempre pelo Partido Social Progressista (PSP). Adhemar de Barros foi o principal rival de Jânio Quadros e do PDC na política paulista. O PSP foi criado por Adhemar de Barros em 1946, resultado de uma fusão entre o Partido Republicano Progressista (PRP), o Partido Agrário Nacional (PAN) e o Partido Popular Sindicalista (PPS), constituindo-se assim na quarta maior agremiação partidária no período de 1947-1964, atrás do PSD, PTB e UDN. Informações encontradas em: *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930*. 2. ed.. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001, 5v.il.

Queiroz Filho. Do que se pode desprender da própria narrativa de Busetto sobre os momentos eleitorais e das relações dos militantes democratas cristãos com o janismo, os militantes democratas cristãos não fugiram de modo significativo das práticas bastante pragmáticas da política, revelando o ímpeto pela imposição, em dizeres bourdianos, de seu poder propriamente simbólico dentro do PDC paulista e pela conquista de outros móveis de disputa no campo político no qual atuavam.

Dessa maneira, os lances dos militantes democrata-cristãos na luta interna dentro do PDC paulista e nacional, na análise de Busetto, é sempre justificada pela necessidade imperiosa de minar a força do ademarismo na política paulista ou, no que toca a participação do PDC nas costuras de coligações eleitorais, pelo compromisso dos candidatos com as propostas democrata-cristãs. Liderados por Franco Montoro e Queiroz Filho por ocasião da eleição à prefeitura de São Paulo em 1953, os militantes democrata-cristãos esforçaram-se em atrelar a imagem de Jânio aos seus princípios políticos, carregando as tintas dos boletins do PDC com os motes da “terceira posição política”, do “amor cristão” que combateria a “indiferença reacionária” e o “ódio comunista”:

Duas mentalidades são incapazes de compreender o sentido da política democrata cristã: os reacionários e os comunistas. Um reacionário nunca poderá entender a significação de um movimento de penetração na massa popular. Uma ideologia de reforma social em nome da justiça e da fraternidade parece-lhe sempre uma ameaça. Ele sente, vagamente, que existe um problema social, não tem, todavia, o mínimo de lucidez para compreendê-lo devidamente. O comunismo, por seu turno, parte de premissas materialistas e chega à conclusão da tirania totalitária. As notas predominantes do combate que se oferece à candidatura Jânio Quadros guardam o sinal dessas duas mentalidades. Reacionários e comunistas lutam contra o candidato popular. Aqueles arranjam o dinheiro e estes entram com a ação. (BOLETIM do PDC, 27.2.1953 apud Busetto, 2002, p. 107).

Como se lê, o silogismo centrista é simples: ao cabo, os extremos se encontram. Com a vitória de Jânio no pleito com 65.8% dos votos, distribuídos os dividendos políticos, pedecistas e militantes democrata-cristãos tiveram relativo aumento de seu capital político, mas certamente não o bastante para assegurar a fidelidade de Jânio aos princípios democrata-cristãos, nem tão pouco para firmar a candidatura de Queiroz Filho como vice na chapa de Jânio para as eleições ao governo estadual em 1954. A rejeição de Queiroz Filho por parte de Jânio desencadeou uma crise interna no PDC, que teve inclusive seus capítulos jurídicos em âmbito do Tribunal Superior Eleitoral (TSE). O resultado da contenda partidária levou ao afastamento momentâneo de Jânio

ao PDC, mas também levou Franco Montoro e Queiroz Filho ao Diretório Nacional de seu partido (BUSETTO, 2002, pp. 112-113).

Após o desfecho trágico do agosto de 1954, pairam dúvidas sobre a realização das eleições majoritárias marcadas para outubro, mas o novo Presidente da República Café Filho assegurou sua realização. Jânio, apoiado pelo PSB, pelo PTN e por uma ala do PTB, subiu ao Governo do Estado de São Paulo com 34,2% dos votos, batendo Adhemar de Barros e o candidato apoiado pelo PDC Prestes Maia. Na ocasião, Franco Montoro conseguiu eleger-se deputado estadual para o biênio 1955-56, juntamente com os pedecistas Domingos Lot Neto, Guilherme de Oliveira Gomes e João Batista Neves. No plano federal, o PDC e os militantes democrata-cristãos paulistas tiveram frustradas suas intenções com relação a uma candidatura própria para a presidência da República, que apresentaria o nome do Marechal Juarez Távora, tido como simpático à democracia cristã. Juarez Távora declinou do convite feito pessoalmente por Monsenhor Arruda Câmara e Queiroz Filho, e sua candidatura foi apoiada pelo PSB, PL e UDN, este último indicando o nome de Milton Campos para compor a chapa como vice. Esta candidatura também recebeu ostensivo apoio de Jânio, mas a imbatível aliança PSD-PTB elegeu JK presidente e Goulart vice. Ao PDC restou trilhar os caminhos da oposição ao governo JK.

Conforme as orientações traçadas no *Plano de Ação Parlamentar do PDC* de março de 1956, a atuação parlamentar dos militantes democrata-cristãos obteve algum êxito. O Plano de Ação declarava que:

Os democratas cristãos não lutam apenas, por um “bom governo”, mas por uma *reforma de estrutura* da sociedade. Opondo-se às grandes forças do capitalismo e do comunismo, trabalham em favor das *reformas de base*, que promovam a justiça social e assegurem o respeito ao espírito de iniciativa, à dignidade e à liberdade dos homens. E, face dos problemas imediatos de nosso povo, a bancada lutará dentro de sua esfera de competência, por medidas concretas orientadas por essa inspiração[...] Em obediência a essa orientação e visando corrigir a tendência centralizadora que domina e ameaça a vida nacional, defenderemos uma política de descentralização e o fortalecimento dos grupos e organismos intermediários entre o indivíduo e o Estado.(Plano de Ação Parlamentar do PDC, 1956 apud BUSETTO, 2002, pp. 117-118, grifo do autor).

Podemos identificar muita semelhança entre o discurso dos militantes democrata-cristãos e aquele encontrado nos documentos da JUC e AP, na direção que temos buscado demonstrar, ou seja, que o discurso da esquerda católica foi uma reabilitação do discurso dos militantes católicos precedentes, e que, efetivamente, tratou-se de uma *reperformance* do

discurso produzido por agentes políticos ocupantes de uma posição ao centro do campo político. Essa análise provoca uma ruptura com o discurso hegemônico encontrado na bibliografia especializada, já que este, muito assentado na memória de ex-militantes, realçou uma criação original do discurso da esquerda católica pela militância principalmente mineira e carioca da JUC de 1960 a 1963.

O *Plano de Ação Parlamentar do PDC* era de orientação realmente conforme a doutrina social da Igreja e ao pensamento de Jacques Maritain, calcados no preceito tomista da função subsidiária do Estado na “vida da cidade”. Com efeito, o programa democrata-cristão do grupo paulista promovia: o municipalismo; o estímulo à pequena e média propriedade agrícola, comercial e industrial; a formação de cooperativas; a instituição do salário-família; um reconhecimento dos direitos dos trabalhadores da cidade e do campo que promovesse a “ascensão dos trabalhadores” por meio de “salários mais justos, previdência social mais justa e menos burocratizada”. Por meio dessas propostas, revelam-se logo quais eram os estratos sociais os quais os militantes democrata-cristãos buscavam representar, ou seja, as classes médias e populares.

Com a vitória eleitoral de Adhemar de Barros no pleito paulistano de 1957 (para a prefeitura), Jânio, preocupado em evitar surpresas desagradáveis aos seus planos políticos-eleitorais futuros, buscou ampliar e reforçar sua base de apoio na política estadual. Entre outras medidas nessa direção, Jânio conseguiu firmar em abril de 1957 um acordo com o PDC, fruto da preocupação dos democratas cristãos em ver concentradas as forças contra o avanço do ademarismo na política paulista. Embora resultasse de imediato na nomeação de Queiroz Filho para a Secretaria Estadual de Justiça e Negócios do Interior, o acordo foi estabelecido dentro da orientação que os democratas cristãos imprimiam ao PDC, ou seja, não implicava apoio e adesão incondicional ao governo ou liderança política de Jânio. (BUSETTO, 2002, p.123)

Esta relação dos militantes democrata-cristãos paulistas com o janismo, qualificada por Busetto como uma relação de “concorrência-cumplicidade”, imperou no processo eleitoral ao Governo do Estado de São Paulo em 1958. Embora acabassem coesos Jânio e PDC em torno da candidatura de Carvalho Pinto a governador, apoiado também pelos PSB, UDN, PTN, PL e PR, novamente Jânio rejeitou o apoio à candidatura de Queiroz Filho como vice; este, mesmo assim, concorreu ao pleito, conquistando a maior publicidade até então obtida pelo PDC paulista. Carvalho Pinto saiu vitorioso com 48,5% dos votos batendo os 40,9% do temido rival Adhemar de Barros. Para vice venceu o petebista Porfírio da Paz e Queiroz Filho chegou em quarto lugar,

à frente apenas do candidato do PST, Pedro Geraldo da Costa. No legislativo estadual, o PDC alcançou a segunda maior bancada, com 11 deputados (BUSETTO, 2002, p.139).

Dos dividendos da vitória de Carvalho Pinto, coube aos militantes democrata-cristãos os seguintes cargos no governo: Queiroz Filho, para a Secretaria Estadual da Educação; Plínio de Arruda Sampaio, Sub-chefia da Casa civil; Teófilo Ribeiro de Andrade Filho, Presidência da Caixa Econômica do Estado de São Paulo; Ruy Pinho, Serviço de Cooperação aos Municípios.(BUSETTO, 2002, p. 140).

De qualquer forma, o discurso e a prática do governo Carvalho Pinto auxiliaram o grupo democrata cristão paulista a difundir de maneira mais ampla e duradoura os seus princípios político-ideológicos e aumentar o poder de mobilização do grupo. Pois o fato de os processos de apresentação, discussão e aplicação do PAGE (Plano de Ação do Governo do Estado) e do plano de Revisão Agrária terem sido centrados num discurso ideológico estruturado nos pólos de oposição antigo/moderno e político/técnico concorria para caracterizar tanto as soluções da direita (fascismo e liberalismo conservador) quanto as da esquerda (notadamente as comunistas) como opções políticas ligadas ao passado, portanto, sem significação para uma administração pública moderna, e, dessa forma, contribuía para jogar luzes na questão de uma alternativa política firmada na idéia geral de “Terceira Via”.(BUSETTO, 2002, p.155).

O contexto que talvez podemos chamar de “o auge da Guerra-Fria no Brasil” provocou uma grande polarização ideológica na sociedade brasileira. A problemática política, tendo ao centro as reformas de base (principalmente a reforma agrária) e as relações do Brasil com os EUA, provocou uma grande disputa entre as representações sobre as soluções ou entraves para o desenvolvimento econômico brasileiro. Essa disputa contribuiu para uma mudança substancial das relações de força na estrutura de posições hierárquicas do campo político nacional, resultando em um aumento relativo da força de atração da esquerda<sup>107</sup>. Já tratamos do que ocorreu internamente na JUC, de sua “opção” pela esquerda, a partir da doutrina social da Igreja e dos autores humanistas cristãos, e claro, de sua aliança ou frente com os comunistas, socialistas e independentes no movimento estudantil e o apoio da UNE, juntamente com as esquerdas, à candidatura do Marechal Lott.

---

<sup>107</sup> “Alguns partidos e movimentos de esquerda atuavam expressivamente no cenário político brasileiro no início dos anos 60. Predominava o PCB, que, embora ilegal, viveu seu apogeu naquele período, quando contou com muitas adesões e suas idéias influenciaram a luta política e sindical, e até mesmo as diretrizes do próprio governo federal. As propostas do PCB, que poderiam ser chamadas de nacional-reformistas, influenciaram vários setores sociais, mesmo os que não militavam no Partido.”(RIDENTI, 1993, p. 25).

Paralelamente, no PDC paulista, mesmo que coligados nacionalmente à candidatura de Jânio, Queiroz Filho e Franco Montoro mantiveram-se afastados da campanha eleitoral janista. O motivo teria sido o histórico negativo de suas relações com Jânio - de sucessivas rejeições a Queiroz Filho como seu vice - e das declarações públicas de independência partidária que propagavam Jânio e o candidato à vice Fernando Ferrari (BUSETTO, 2002, p. 164). Com o caminho livre, arvoraram-se na campanha janista novas lideranças democrata-cristãs. Paulo de Tarso Santos liderou, durante toda a campanha, o Movimento Popular Jânio Quadros<sup>108</sup> em Brasília, organizando quase cem comícios nas cidades-satélites e no Núcleo Bandeirantes; já Plínio de Arruda Sampaio organizou mais de trinta comitês eleitorais e vários comícios janistas na cidade de São Paulo, além de visitas diárias a bairros e vilas paulistanas trabalhando como cabo-eleitoral:

Embora a participação ativa de Paulo de Tarso e Plínio Sampaio na campanha janista concorresse para a união entre janismo e “carvalhismo”, ela era motivada também por questões partidárias, pois ambos vislumbravam no fato de o PDC assumir a candidatura de Jânio e na sua possível vitória eleitoral elementos positivos à promoção de um movimento dentro do partido capaz de abri-lo rumo a um posicionamento nacionalista e reformista, ideal também comungado pela emergente juventude do movimento democrata cristão.(BUSETTO, 2002, pp. 166-167).

Quando Busetto fala de uma “emergente juventude do movimento democrata cristão”, nos deixa dúvidas se está se referindo à Juventude Democrata Cristã (JDC). Se o autor se refere à JDC no Brasil, podemos dizer que ela não alcançou projeção comparável a da JUC, o que se pode deduzir dos testemunhos de agentes e da leitura da bibliografia. Ademais, as relações posteriores entre Paulo de Tarso e Plínio de Arruda Sampaio e a AP, demonstram qual era a juventude a qual eles se uniriam. Outros membros do PDC também se lançaram na campanha de Jânio, como foram os casos de Juarez Távora e Ney Braga, este último o candidato vitorioso ao Governo do Estado do Paraná. Jânio e Jango chegam ao executivo federal, e nomeiam Paulo de Tarso para a Prefeitura do Distrito Federal.

Em 1961, fruto da necessidade de atualizar o programa do PDC frente ao clima reformista no país, as lideranças democrata-cristãs realizaram no mês de abril, na cidade de Curitiba, sua 19ª Convenção Nacional; dessa resultou uma nova carta-programa chamada “Declaração de Curitiba”. No conteúdo desse documento promoviam-se posições bastante

<sup>108</sup> O Movimento Popular Jânio Quadros era formado geralmente por pessoas desligados oficialmente de partidos políticos e foi muito importante para a propaganda da campanha de Jânio em 1960. (BENEVIDES, 1999, p. 26).

análogas àsquelas dos documentos da JUC de 1960 e 1961, embora com uma linguagem mais reformista que “revolucionária”, mas igualmente perpassada por um nacionalismo militante. Entre as propostas programáticas no plano nacional encontram-se: “libertação dos países subdesenvolvidos e a composição do bloco de países latino-americanos voltados contra as opressões dos imperialismos”; “o comércio e relações com todos os povos”; “defender a Petrobrás como instrumento de libertação econômica do Brasil”; “lutar pela aprovação da lei antitruste que confiará ao poder público a faculdade de combater e eliminar os quistos de exploração constituídos pela concentração do poder econômico e pela interferência no mercado produtor e no consumidor”; “combate às remessas de fundos, juros e lucros para o exterior”; “a reforma agrária, que atendendo às peculiaridades regionais, promova a eliminação do latifúndio e do minifúndio improdutivos com a justa distribuição da propriedade rural”; promover a reforma da estrutura da empresa, propiciando ao trabalhador a participação nos lucros, na propriedade e na gestão”.<sup>109</sup>

No transcurso do breve mandato de Jânio, da polêmica em torno de sua política externa independente, dos desdobramentos da Revolução Cubana, da crise sucessória que levou ao parlamentarismo e do plebiscito que devolveu os plenos poderes presidências a Goulart, definiram-se mais as tendências internas ao PDC que já se insinuavam durante a campanha eleitoral de 1960. Se antes, como quer Busetto, tínhamos os pedecistas e militantes democrata-cristãos (principalmente paulistas), uma fissura no até então unitário PDC paulista levou ao surgimento de um terceiro grupo, liderado por Paulo de Tarso e Plínio de Arruda Sampaio. Desse modo, Busetto distinguiu três tendências no interior do PDC: a conservadora, a centro-reformista e a nova nacionalista-reformista. Essas três frações passavam a operar uma estrutura triádica dentro do PDC, ou seja, as posições de direita, centro e esquerda:

Se a correlação de forças entre as três tendências favorecia a centro-reformista, majoritária e contando com expoentes e lideranças que dispunham de postos e cargos de controle na seção paulista e no diretório nacional, a minoritária nacionalista-reformista dispunha de maior potencial de crescer, pois seus expoentes, ao assumirem posicionamentos e oferecerem propostas mais progressistas em comparação à maioria dos democratas cristãos, conquistavam o apoio da JDC, de militantes da JUC, do meio estudantil e de alguns seguimentos da classe média urbana sensíveis a algumas reformas, o que ficará evidenciado nos resultados eleitorais de 1962.(BUSEROTTO, 2002, p.197)

---

<sup>109</sup> PDC. *Declaração de Curitiba*, 1961, citado por Busetto (2002, pp 178-179).

A nova tendência, chamada por Busetto de nacionalista-reformista, acertadamente sublinha o caráter nacionalista das esquerdas da época, contudo, ao grande público, e nos meios católicos, o grupo não deixou de anunciar sua adesão a um *socialismo cristão*. É o que atesta uma conferência pronunciada por Plínio de Arruda Sampaio no Convento dos Dominicanos no bairro de Perdizes em São Paulo, para uma audiência em torno de 2000 pessoas, no mês de abril de 1961<sup>110</sup>:

Venho falar aqui, em meu nome pessoal. Procurei, contudo, expressar as idéias de um certo número de pessoas, com as quais tenho trabalhado, em tarefas político-administrativas, nestes últimos três anos. Isto quer dizer que a responsabilidade pelo que vai ser afirmado aqui é pessoal, mas o valor e o resultado positivo da experiência não são meus, mas de um grupo de homens, no qual me integro [...] No grupo existem elementos que militam no PDC, elementos desvinculados de partidos e elementos que colaboraram na feitura e na execução do Plano de Ação do Governo Carvalho Pinto<sup>111</sup>

No transcorrer do texto pronunciado, Plínio de Arruda Sampaio expõe sucintamente os motivos que levaram aquele grupo a tomar aquela posição:

Pudemos observar os obstáculos que as instituições arcaicas, reacionárias e anti-cristãs, que regulam a propriedade privada no direito brasileiro, opõem às possibilidades de uma agricultura mais produtiva e racional, à realização de obras públicas indispensáveis ao bem estar das populações, a uma organização mais racional e planejada das atividades econômicas, de modo a evitar o desperdício, os gastos supérfluos e o luxo [...] Vimos que tudo isto constitui uma engrenagem, muito bem articulada, formada por homens, por instituições, por organismos, tradições e preconceitos, que atuam – consciente e inconscientemente – sempre no mesmo sentido: na conservação de uma situação de fato que interessa a uns poucos privilegiados e mantém na miséria milhões de brasileiros. Daí a conclusão de que não é possível superar o subdesenvolvimento sem uma radical mudança nas estruturas que comandam a vida do país.<sup>112</sup>

Após Plínio de Arruda Sampaio explicar os mecanismos geradores do subdesenvolvimento apoiado no economista sueco Gunnar Myrdal (1898-1987), avança na mesma conclusão encontrada no texto da Regional Centro-Oeste da JUC de julho de 1960:

Daí nos parecer que, para atingir o desenvolvimento, rapidamente, e para instaurar, progressivamente, um regime justo e humano, em futuro mais ou menos próximo, é preciso ir rompendo com as formas liberais e capitalistas, por meio de reformas profundas na estrutura político-econômica e social do país [...] O objetivo final a que nos propusemos, na reunião realizada em

<sup>110</sup> Entrevista de Plínio de Arruda Sampaio concedida ao autor em 13/11/2006.

<sup>111</sup> SAMPAIO, Plínio de Arruda. *Conferência do Convento dos Dominicanos em São Paulo*, 1961, p.1. Documento do arquivo pessoal de Plínio de Arruda Sampaio, gentilmente cedido ao autor.

<sup>112</sup> Ibid, p.2.



Barueri, foi instaurar um regime justo e humano, baseado nos princípios do humanismo cristão, que emerge das lições do Evangelho. Este humanismo personalista vem sendo elaborado, ao longo do tempo, pelas palavras da Igreja, dos seus santos e dos seus doutores, sintetizando-se nas Encíclicas papais [...] Este trabalho de concretização dos princípios em estruturas adaptadas às realidades de um país ou de uma região, ainda não foi completado. Não temos, ainda, o sistema integralmente montado. Mas, já temos um corpo de princípios, uma base científica, uma série de experiências parciais e já podemos propor ao povo brasileiro um novo regime social. Acreditamos que este novo regime, calcado no mais puro pensamento social cristão, poderia ser chamado: Socialismo Cristão.<sup>113</sup>

Sem maiores detalhes e explicações sobre como seria este *socialismo cristão*, e evidenciando mesmo o caráter ainda incompleto ou em gestação dos conceitos utilizados, o texto de Plínio arrola uma série de tomadas de posição, “princípios médios” idênticos aos da JUC:

- na ordem política, o respeito do homem, das suas liberdades e de seus direitos naturais, dentro de uma forma verdadeiramente democrática de governo;
- na ordem econômica, o ajustamento da produção nacional às reais necessidades de consumo de todo o povo, por meio de um Planejamento, capaz de assegurar a abundância e a justiça na repartição dos bens, **conservada a propriedade privada, de tipo societário**, das unidades de produção e distribuição dos bens, mas subordinada a iniciativa privativa aos interesses superiores e comuns da produção nacional, integrados no plano, democraticamente elaborado.<sup>114</sup>(grifo nosso)

Ao pé da página do documento, encontra-se a referência à obra *Humanismo Integral*, de Jacques Maritain. O documento enumera outros dez tópicos que constituíam as “manchetes das reformas” pelas quais deveriam lutar: reforma agrária; disciplina dos investimentos estrangeiros e da remessa de lucros para fora do país; monopólio estatal do petróleo e da energia elétrica; lei “antitrust”, reforma tributária e limitação dos lucros; controle e planejamento do comércio exterior; controle e planejamento do crédito; sindicalização; reforma eleitoral; estabilização de relações com todos os países do mundo.<sup>115</sup> Por fim, advertindo que essas propostas, por si só, não constituíam o propalado *socialismo cristão*, mas sim medidas de curto prazo, o documento alega a necessidade de outra luta, igualmente perseguida pelas esquerdas, entre elas a católica: “A necessidade de esclarecer o povo, de denunciar as falhas do regime, de

---

<sup>113</sup> Ibid, p.3.

<sup>114</sup> Ibid, p.4.

<sup>115</sup> Ibid, p. 5.

expor as linhas básicas de um regime novo, justo, humano, fraterno, socialista e cristão, é uma exigência política primordial e inadiável”.<sup>116</sup>

Teria sido o fato de falar não mais em “reformas de estruturas” e sim em “reformas radicais, profundas”, ou, ao invés de falar em nome da democracia cristã, falar em nome de um obscuro “socialismo cristão” ou “socialismo como humanismo”, ou ainda falar de superação do capitalismo, seria tudo isso que teria feito com que o grupo socialista cristão do PDC paulista, a JUC e a AP ocupassem a posição de uma esquerda mais “radical” que o nacionalismo-reformista do PCB ou do PTB de Brizola? Questionado sobre essa questão, Plínio de Arruda Sampaio ponderou:

Nós gostávamos de achar isto, eu não sei se é verdade, não sei se corresponde à realidade. O problema era o seguinte: a linha tática no partido nos causava dificuldades porque era uma coisa mais radicalizada, a AP era mais radicalizada, agora...Era uma radicalização mais estudantil, não é?[...] Eu não vi nada mais avançado do que a esquerda em geral, mas o discurso era mais “brabo”.<sup>117</sup>

Ora, se mais uma vez o que se propunha era a propriedade *societária* de Maritain e não a abolição da propriedade privada dos meios de produção, então nos é forçoso concordar com Busetto:

Os integrantes das tendências da fração democrata cristã do PDC, em virtude da posse de capital cultural e do desapossamento de considerável capital econômico, ocupavam a posição a intermediária no campo social. Dessa forma, as lideranças, os expoentes e membros das três tendências democratas cristãs no campo político partiam sempre de posicionamentos políticos em conformidade com os interesses da manutenção do centro. Neste sentido, as tendências conservadora, centro-reformista e nacionalista-reformista, durante o breve período parlamentarista até o retorno do presidencialismo e diante das questões acerca do modelo de desenvolvimento nacional pretendido ao país, se posicionaram dentro do campo político brasileiro, respectivamente como: centro-direita, oposta ao retorno de presidencialismo, a Goulart e à mobilização popular em torno das mudanças socioeconômicas nacionalistas-reformistas, que, no entanto, não eram totalmente repudiadas; centro, que não pretendia oposição sistemática a Goulart e às reformas nacionalistas-reformistas, porém desde que elas passassem pelo legislativo nacional; e centro-esquerda, favorável a Goulart e às propostas nacionalistas-reformistas, não se opunha à mobilização popular como meio de impedir a reação conservadora às mudanças sócio-político-econômicas necessárias para o Brasil efetivar seu desenvolvimento autônomo e emancipador.(BUSETTO, 2002, p. 198).

<sup>116</sup> Ibid, p. 6.

<sup>117</sup> Entrevista de Plínio de Arruda Sampaio concedida ao autor em 13/11/2006.

O trabalho ao qual os grupos concorrentes em um campo político necessariamente são compelidos, ou seja, o trabalho de conciliar os interesses pragmáticos de conquista e ou manutenção no poder e as distinções simbólicas operadas por meio do discurso, em muitas conjunturas, (e a história está aí para demonstrá-lo) podem tornar essas distinções muito sutis ou até quase inexistentes. No caso do Brasil em inícios da década de 1960, a polarização em torno dos caminhos para se superar os entraves ao desenvolvimento econômico, em especial a questão da reforma agrária, somada à postura reformista do tradicional partido de esquerda PCB, facilitaram o processo de formação de alianças ou frentes táticas pró-reformas com forças ao centro. Daí uma homogeneização do discurso dos “comunistas” com o discurso de certos setores políticos católicos, que puderam dessa forma, fazer ver e fazer crer, na existência de uma esquerda católica no Brasil.

A esquerda católica ocupava uma posição ideológica de centro, e naquele contexto das reformas de base, inclinou-se para uma prática política de centro-esquerda, e teve sua expressão mais radicalizada na AP, que tentou com o *Documento-base*, de modo precário (porque aderindo majoritariamente às análises sobre a realidade brasileira do concorrente-aliado) colocar-se à esquerda do PCB. Como em todas as alianças momentâneas, costuradas a propósito de interesses idênticos e ou convergentes, a relação entre as forças envolvidas é sempre perpassada por uma tensão entre a manutenção do acordo e o ímpeto de uma força sobrepor-se à outra.

Com as eleições de outubro de 1962 ao Congresso Nacional, foram eleitos três militantes da esquerda católica: Paulo de Tarso, Plínio de Arruda Sampaio e Almino Monteiro Álvares Affonso, do PTB. Paulo de Tarso e Almino Affonso assumiram em meados de 1963, ainda que por pouco tempo, as pastas de dois ministérios do governo Goulart, respectivamente, o Ministério da Educação e o Ministério do Trabalho e Previdência Social, também Carvalho Pinto, apenas inscrito no PDC, foi indicado para a pasta da Fazenda, mas essa indicação fez parte das estratégias de Goulart para diminuir a oposição do empresariado e setores conservadores. Embora Almino Affonso não fosse do PDC, unia-se no projeto de um socialismo cristão. Referindo-se a atividade do grupo no Congresso Nacional, Plínio de Arruda Sampaio relata: “Procuramos levar o PDC para o esquema do João Goulart, que tinha uma forte marca de

esquerda, com o PCB infiltrado dentro do PTB. Então, nós estávamos, na verdade, nesse processo, e essa rapaziada (JUC e AP) era a moçada desse processo.”<sup>118</sup>

O processo ao qual se refere Plínio de Arruda Sampaio era a constituição da frente pró-reformas, que teve como expressão no Congresso Nacional FPN, que contava com a presença de seu grupo. Plínio alerta que devemos distinguir dois momentos da FPN, o da legislatura anterior e o da legislatura de 1962:

No primeiro, era um *lobby* de empresas nacionais; no segundo era um aparelho da esquerda, era a nossa articulação fora do partido, porque o PDC era conservador, não tinha coragem [...] então era o nosso aparelho, era, na verdade, o nosso partido, tanto que o PDC queria que eu largasse, exigia que eu deixasse.<sup>119</sup>

A relação parlamentar do grupo da esquerda católica com os outros membros do PDC no Congresso Nacional<sup>120</sup> passava a ser pautada por um certo cinismo:

A oposição do PDC era uma oposição, na verdade, reacionária. Era um partido dividido em três alas: tinha um grupo pedecista ideológico que tinha uma posição moderada muito ligada à democracia cristã italiana; tinha um grupo carreirista, pura e simplesmente; e tinha o grupo de esquerda, que já ia com vistas ao socialismo. Então a bancada estava fraturada, não tinha inclusive uma base de confiança, a relação era puramente formal, ninguém falava realmente o que estava fazendo, nem nós, nem eles; mas nós sabíamos que eles estavam fazendo algumas coisas, nós outras coisas. Nós não falávamos e eles também não, ou seja, nós já tínhamos rompido.<sup>121</sup>

Quanto à relação do grupo da esquerda católica no Congresso Nacional e a AP:

Nós tínhamos uma relação muito estreita com eles antes, sem pertencer à AP, nós éramos a esquerda do país. Nós e a AP éramos a esquerda não comunista do país. Almino, Paulo e eu, nós éramos, na verdade, os interlocutores da AP. [...] Por que nós não entramos direto na AP? Porque todos nós tínhamos compromissos políticos concretos, então nós estávamos desfazendo os compromissos, arrumando um jeito de “pular com malas e bagagens” na AP. Essa foi a decisão que eu, o Paulo e o Almino tomamos. Na verdade, nós não fazíamos muita distinção (entre eles e a AP), eu não militava numa célula da AP, porque eu era deputado, mas tudo o que era da AP eu estava [...] E nós não sentíamos muita necessidade de militar lá porque nós militávamos em outro plano.[...] Mas, olha, tudo foi muito rápido, muito precipitado pelos fatos, não

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Nas eleições de 1962 para o legislativo federal foram eleitos 20 deputados pelo PDC: Monsenhor Arruda Câmara (PE), Aristófares Fernandes e Silva (RN), Odilon Ribeiro Coutinho (RN), Juarez Távora (GB), André Franco Montoro (SP), Paulo de Tarso Santos (SP), Plínio de Arruda Sampaio (SP), José Werneck (BA), Francisco Scarpa (SP), Athiê Cury (SP), Teófilo Ribeiro de Andrade Filho (SP), José Menck (SP), José Henrique Turner (SP), Aniz Badra (SP), Francisco Acióli da Costa Filho (PR), José Richa (PR), Emílio Gomes (PR), Minoru Miyamoto (PR), Euclides Triches (RS) e Cid Furtado (RS). (BUSETTO, 2002, p.194).

<sup>121</sup> Entrevista de Plínio de Arruda Sampaio concedida ao autor em 13/11/2006.

teve tempo, isso não decantou, para nós aquilo era uma coisa, era a moçada, e nós estávamos pensando mais em 1965, como é que a gente faria para isso virar uma alternativa para 1965. [...] Em fevereiro de 1964 houve uma manifestação no Rio de Janeiro, e foram recebidos três deputados na AP - Paulo de Tarso, Almino Affonso e eu - para constituir a primeira fração parlamentar da AP, um mês depois veio o Golpe.<sup>122</sup>

O sentido que os militantes imprimiam para o movimento-organização AP e o depoimento de Plínio de Arruda Sampaio nos fazem pensar que havia a intenção ou que era aceita a possibilidade de a AP vir a se constituir como partido político, e que se lançaria no processo eleitoral de 1965. Plínio nos conta que se aventava a candidatura de Miguel Arraes – eleito governador de Pernambuco em 1962 pelo PST e apoiado pelo PCB e setores do PSD. Arraes desapontava como grande líder da esquerda. Uma outra opção seria a candidatura do próprio Almino Affonso. Por outro lado, ficavam claras as dificuldades para a corrente nacionalista-reformista impor um candidato realmente compromissado com suas propostas pela legenda do PDC, ainda mais depois dos desdobramentos da Convenção de Águas da Prata em março de 1963, que lançou a candidatura do governador do Paraná Ney Braga como candidato ao pleito presidencial de 1965. Este projeto, se realmente se consolidasse, seria abortado pelo golpe civil-militar de 1964. Não podemos esquecer que as aproximações desse grupo de parlamentares aos militantes da AP não ocorriam em função apenas de suas afinidades ideológicas. A AP elegia sucessivos presidentes na UNE, e para o “esquema de João Goulart” seria muito importante contar com o apoio do movimento estudantil. É nesse sentido que vai o depoimento de Paulo de Tarso em seu livro de memórias:

Antes mesmo de ser convocado para o Ministério da Educação, eu já convivia muito, como deputado, com os estudantes [...] Todos aqueles que, como eu, estavam defendendo uma política social, na linha do Vaticano II, através das Reformas de Base, eram apresentados como traidores de sua classe e de seu cristianismo. Por isto, eu optei pelo convívio com a União Nacional dos Estudantes como um político opta por um setor social da sociedade. Não foi, portanto, uma opção ocasional, mas a de quem achava fundamental, na época, receber aquele apoio. A UNE era um dos poucos segmentos sociais organizados e mobilizados para as reformas estruturais do país. Cada estado tinha uma União Estadual de Estudantes com um nível de politização muito acima do nível médio da população brasileira. Procurei os estudantes como quem procura aliados para uma luta política em comum. Além do mais, sempre tive a intuição de que, sem a juventude, nada se faria no Brasil. Devo lembrar, aliás, que aquela era uma época bem retórica. Eu, por exemplo, costumava usar

---

<sup>122</sup> Ibid.

uma frase para justificar minha aproximação com os estudantes: “quem tem por si a juventude é senhor do futuro”.(SANTOS, 1984, p. 52).

Analizando os motivos de sua indicação ao Ministério da Educação, depõe Paulo de Tarso:

Creio que na minha escolha para integrar o ministério de João Goulart há três aspectos que devem ter sido levados em consideração: Goulart achava que eu representava a chamada Igreja progressista que ele queria atrair para o programa de reformas dele. Eu era identificado por ele como um homem da esquerda católica. De fato, Goulart superestimou a minha representatividade nesse setor da Igreja, de qualquer forma, muito fluido, pouco importante, na época. Segundo: eu era visivelmente apoiado pela UNE e ele queria também atrair os estudantes. Terceiro: eu era membro não só da Frente Parlamentar Nacionalista, como, ainda, da Frente de Mobilização Popular, com cobertura parlamentar, portanto, do grupo que interessava a ele porque apoiava as Reformas de Base. (SANTOS, 1984, p.54).

A avaliação posterior de Plínio de Arruda Sampaio sobre a relação entre a esquerda católica e Goulart é um pouco diferente da de Paulo de Tarso. Na visão de Plínio, para Goulart:

Nós éramos uma força adicional importante, porque ele tinha que enfrentar uma guerra com a direita, e a guerra com a direita era a acusação de comunismo, e aí entrava o elemento externo, a Guerra Fria. E nós éramos sabidamente católicos, líderes católicos. Era estrategicamente muito importante, super importante, talvez não pelo peso eleitoral, mas nós tínhamos muitos votos.<sup>123</sup>

Outro comentário de Paulo de Tarso indica essa direção:

A nossa preocupação era a de definir um esquema de transformação social “sem comunismo”. Nós queríamos seguir um caminho próprio que não estivesse condicionado ao que os comunistas estavam fazendo. Nós não falávamos em transformações sociais contra os comunistas. A expressão “sem comunismo” havia sido bem pensada. Se os comunistas estavam lutando por objetivos idênticos aos nossos, isto era um acidente de percurso, um acidente até favorável à consecução dos objetivos. Quando nos chamassem de comunistas, nós diríamos: — Aqui está um programa, sem comunismo. (Santos, 1984, p. 50).

A proximidade entre Paulo de Tarso e a militância apista levou Herbert José de Souza e Luís Alberto Gómez de Souza ao Ministério da Educação:

Um pouco antes de ir para o Ministério da Educação eu fiquei impressionado com a lucidez com que o Herbert de Souza, o Betinho, irmão do Henfil, me interrogou durante um debate em Belo Horizonte. Quando se cogitou a minha ida para o Ministério, chamei Betinho para conversar. E ele, como meu

---

<sup>123</sup> Ibid.

assessor, estruturou, de uma maneira quase perfeita, os meus contatos com os estudantes.(SANTOS, 1984, p. 73).

Os conflitos entre as tendências dentro do PDC, em especial dentro do PDC paulista, tiveram se ser enfrentadas na Convenção Anual do partido, realizada na cidade de Águas da Prata - SP em março de 1963. Essa convenção resultou em um “Programa do Partido Democrata Cristão”, que expressou a vitória das propostas da corrente nacionalista-reformista, ou da esquerda católica do PDC paulista. Contudo, conforme analisa Busetto, a eleição para o Diretório Nacional ficou polarizada entre Franco Montoro por um lado, que expressava os interesses de manutenção de uma posição moderada em relação às reformas de base e a manutenção do PDC ao centro, independente das organizações de esquerda; e por outro, Ney Braga, candidatura então apoiada por Plínio de Arruda Sampaio e Paulo de Tarso, o que pareceu ser uma atitude controversa, já que não era inequívoca a adesão do governador paranaense às propostas nacionalistas-reformistas. Ney Braga vence a eleição e substitui Queiroz Filho na presidência do Diretório Nacional do PDC, e pouco tempo depois, o que parecia ser uma vitória dos socialistas cristãos revelou-se uma derrota: Ney Braga, interessado nas eleições de 1965, preferiu afastar-se da esquerda e se compor ao lado oposto. (BUSETTO, 2002, pp. 200-211).

Dessa forma, todas as dificuldades e obstáculos foram postos interna e externamente à consecução do programa de Águas da Prata, pois, de fato, a maioria do partido o rejeitava. Esta tensão entre os centro-reformistas e os nacionalistas-reformistas dentro do PDC e mais ainda na seção paulista, continuou até o golpe, e em grande medida explica os diferentes destinos políticos de seus respectivos representantes. Em janeiro de 1964, Plínio de Arruda Sampaio voltava a carga com as teses “pseudovitoriosas” de Águas da Prata, por meio da *Proposta de linha tática para o PDC*<sup>124</sup> que seria apresentada à Convenção Nacional daquele ano. Em nossa perspectiva, esse documento é mais uma reperformance discursiva das posições da esquerda católica, com claras reproduções das tomadas de posição da JUC em 1960, com o texto da Regional Centro-Oeste, e mais ainda da AP, com o *Documento-base*, ou seja, promovendo no plano filosófico o ideário humanista cristão, no plano político nacional o apoio e as pressões para a realização das reformas de base, e no plano tático a aliança de centro-esquerda. O “socialismo como humanismo” do *Documento-base* da AP é reapresentado agora com o nome de *comunitarismo-*

---

<sup>124</sup> SAMPAIO, Plínio de Arruda. *Proposta de linha tática para o PDC*, 1964. Documento do arquivo pessoal de Plínio de Arruda Sampaio gentilmente cedido ao autor.

*solidarista*, embora fundamentado muito mais numa análise de conjuntura econômica e política do que propriamente em bases filosóficas:

O PDC se propõe a instauração de um novo regime político, econômico e social: o comunitarismo-solidarista. Este regime funda-se em princípios políticos e filosóficos distintos dos que inspiram tanto o modelo capitalista como o comunista, cujas experiências estão sendo realizadas neste século, através das diferentes formas de organizações políticas que a história moderna nos apresenta. Estes princípios permitem a formulação teórica de um regime ideal: o comunitarismo-solidarista se nos apresenta em termos de uma concepção ideal, destinada a servir de ponto de convergência de transformar as atuais estruturas sociais. Trata-se, pois, de um ideal histórico concreto específico. Nesse sentido pode-se falar em uma “terceira posição” democrata-cristã. Trata-se de uma opção teórica, distinta simultaneamente do capitalismo e do marxismo. É, pois, de um ponto de vista filosófico que se pode falar em uma incompatibilidade radical e inconciliável entre o comunitarismo-solidarista e as teorias liberais e as marxistas.<sup>125</sup>

O documento avança na defesa das propostas nacionalistas-reformistas, que eram basicamente as propostas da frente pró-reformas, articuladas pela FPN no Parlamento e pela Frente de Mobilização Popular (FMP) na base dos movimentos sociais. Esse programa era concebido como um programa mínimo para se chegar ao comunitarismo-solidarista; contudo, Plínio de Arruda Sampaio argumentava que não bastaria ao partido elaborar as propostas somente no plano teórico, sendo necessária uma leitura correta da realidade e do contexto político para localizar as soluções possíveis e respectivas táticas para alcançá-las. O texto então apresenta suas constatações: a economia brasileira é uma economia dominada pela economia americana, e a solução para o desenvolvimento seria:

[...] para o Brasil, uma alteração profunda na orientação desejada e imposta pela economia dominante, outro não é, aliás, o conselho de Gunnar Myrdal: “As políticas econômicas dos países sub-desenvolvidos devem se orientar fortemente, sobretudo nas primeiras fases, contra os países com os quais mantiveram relações mais estreitas”.<sup>126</sup>

O documento denuncia igualmente a impertinência da “receita liberal”, atrelada às recomendações FMI e ao “remédio” oferecido aos países latino-americanos pelos EUA, a “Aliança para o Progresso”:

Forçando a estabilização da moeda, a compressão de despesas, a restrição do crédito, a contenção do consumo popular, a política do Fundo, além de representar mais sacrifícios para o povo, determina a diminuição do ritmo do desenvolvimento e a permanência da característica básica, da nossa economia;

<sup>125</sup> Ibid. p. 2.

<sup>126</sup> Ibid., p. 7.



economia de exportação de produtos primários. Trata-se, pois, de ajustar o sistema vigente, a fim de que ele possa persistir dentro das suas atuais características, altamente benéficas para os países ricos. Ora, e precisamente o atual sistema que determina a impossibilidade de equilíbrio financeiro das nações sub-desenvolvidas, pela evidente inferioridade em que elas se encontram em relação às trocas internacionais.<sup>127</sup>

É interessante notar que após a tomada de posição antiimperialista, sempre identificada com o comunismo pelos adversários, Plínio dedica algumas páginas para fundamentar o documento em pesquisas e declarações do então Embaixador do Brasil em Washington, Roberto de Oliveira Campos (1917-2001), e do Ministro da Fazenda de Goulart, Carvalho Pinto, elementos bem distantes do comunismo. Dessa forma, as reformas propostas no documento são:

a) o primeiro e o principal problema, - a elevação do ritmo de desenvolvimento – está a exigir – uma planificação econômica mais rigorosa. O que supõe seleção de investimentos, restrição de lucros, compressão das taxas de consumo dos grupos e altas rendas, estatização de vários setores da economia, repartição (mais justa e melhor sentido econômico) da renda nacional pelas regiões e pelas camadas populacionais.

b) O problema financeiro assume urgência especial.

Parece evidente, diante das estarecedoras declarações do Ministro (Carvalho Pinto), que a única medida a ser tomada é a moratória, negociada ou unilateralmente, pelo tempo necessário à recuperação, a exemplo, aliás, do que a Inglaterra fez em 1946. Não há dúvida do que a medida terá conseqüências muito sérias. Ela representa uma queda de importações que virá alterar muito fortemente o consumo interno. Ao adotá-la precisamos preparar-nos para o racionamento, a necessidade urgente de encontrar um sucedâneo para a produção agrícola de exportação, abrir novas áreas de trocas etc...Não há dúvida, porém, de que pelo menos de imediato, o país terá de fazer um esforço supremo para suportar o impacto dessa medida.

c) o grave problema inflacionário, bem como a própria dinamização da economia está a exigir uma rápida e efetiva redistribuição de renda interna, recente estudo da Cepal veio demonstrar a extrema concentração da riqueza na A.L., característica da qual não foge o Brasil. Demonstra Prebisch que 5% dos habitantes consomem 30% do consumo total, enquanto 50% dos habitantes consomem apenas 20% do total, sendo que 45% constituído pelos habitantes de rendas médias, consomem a outra metade. No mesmo estudo demonstra-se que esta concentração extremada do poder de consumo constitui fato altamente limitativo do desenvolvimento econômico.

Impõe-se, portanto, a redistribuição de renda, não só por uma exigência de justiça social como por um imperativo de crescimento econômico.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 8.

<sup>128</sup> Ibid., pp.13-14.

O documento adverte que somente por meio de “um novo pacto de poder” seria possível realizar estas reformas. As condições desse novo pacto são arroladas no item terceiro: “Análise da realidade político-social”. A argumentação quer legitimar e convencer os setores do PDC a abandonar a prática política de centro e não a “terceira posição” ideológica, e dessa forma optar pela esquerda:

Logo, se do ponto de vista da filosofia política é possível distinguir uma terceira posição, distinta das ideologias dominantes no mundo moderno – capitalismo e comunismo – do ponto de vista da realidade brasileira é forçoso admitir que o problema não está colocado nessa perspectiva. É que só existem dois campos de luta: o das forças do privilégio e das forças populares. Fugir a este dilema é fugir da realidade. É, rigorosamente, alienar-se. A opção que se faça diante dele, pelo setor popular, importando em uma série de conseqüências na ordem do comportamento prático, não implica, de forma alguma, em uma confusão ou em uma concessão de princípios. Basta que a opção seja feita em plena consciência e que uma linha tática suficientemente lúcida assegure o fortalecimento da ideologia, sua penetração nas massas, o aumento dos quadros e os dispositivos de força necessários ao equilíbrio do diálogo com outras correntes, acidentalmente afinadas nesta fase da luta.<sup>129</sup>

Em tom de autocrítica, o quarto item “Crítica da terceira posição” continua argumentando a inviabilidade da receita democrata-cristã, até mesmo acusando-a, juntamente com o magistério social da Igreja, de alienação e de falta de “realismo desse raciocínio que desconhece totalmente as condições objetivas da luta político-social no país”,<sup>130</sup> que “recusando-se a ‘existir’, permite que a mensagem cristã seja mistificada pelos privilegiados, que pretendem transformá-la no fundamento teológico da ordem liberal ou neo-liberal.”<sup>131</sup>

No quinto e último item, a proposta de linha tática enumera o que exatamente deferiam fazer os partidários do PDC para compor-se efetivamente no “campo popular”. Entre as recomendações, encontra-se: “alianças possíveis e compatíveis com outras forças que estejam empenhadas no mesmo fim”; “aproximar-se das forças populares”; “caminhar para a elaboração de novas alianças políticas, rejeitando-se as antigas composições e tendendo para Partidos – que

<sup>129</sup> Ibid., p. 19. Citados no documento ao pé da página: “Artigo do Embaixador Roberto Campos – Revista do Conselho Nacional de Economia – set.Out. 1963”; “Entrevista do Ministro Carvalho Pinto – Jornal do Brasil – 1/12/63”; “Relatório do economista Raúl Prebisch à Cepal - Maio de 1963 – E/CN 12/680”. A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) foi criada em 1948 pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, e teve sua sede inaugurada em Santiago do Chile em 1966. Nos anos 1950 e 1960, os principais expoentes do “pensamento cepalino” foram o economista argentino Raúl Prebisch e no Brasil o economista Celso Furtado. Esses economistas defendiam a necessidade do planejamento econômico com base na industrialização e na intervenção estatal.

<sup>130</sup> Ibid., p. 31.

<sup>131</sup> Ibid., p. 32.

embora hesitante e incoerentemente, têm se colocado em perspectiva mais popular (PTB, PSD)”; “filiação de seus parlamentares à Frente Parlamentar Nacionalista”, “proibição da filiação de seus membros à ADP, IPES etc”; “recomendação a militantes de participarem da FMP, ou de organizá-las onde inexistam”.<sup>132</sup> Por fim, o texto arremata alegando uma possível revolução na América Latina:

[...] que pode ser deflagrada de maneira violenta, sob liderança de forças ideológicas errôneas e pode ser sufocada, no estágio em que se encontra, pela ação contundente e conjugada das minorias privilegiadas internas e de seus aliados externos. [...] Cabe ao PDC a responsabilidade moral e política de, integrando-se na luta popular, reforçar a Revolução Brasileira e marcá-la com os valores cristãos de liberdade, democracia, respeito à dignidade da pessoa humana, equilíbrio entre pessoa e comunidade.<sup>133</sup>

Às portas do golpe-civil militar, Plínio entendia que já não mais cabia acreditar na possibilidade de reformas moderadas, obstruídas pelas “forças do privilégio” que dominavam o regime da Carta de 1946. Ou o PDC somava-se ao processo revolucionário em curso, que poderia inclusive ser violento, ou deixaria de existir. É claro que o que se propunha já estava em prática pela esquerda católica da JUC e PDC desde 1960, pela AP em 1962, e em março de 1963 receberiam o reforço do jornal “Brasil, Urgente”, oriundo de mais um espaço de militância política dos católicos paulistas, o Convento da Ordem dos Dominicanos no bairro de Perdizes em São Paulo.

---

<sup>132</sup> Ibid., pp. 33-35.

<sup>133</sup> Ibid., p. 38.

### **Capítulo 3 - Reformas, por Deus e “na marra” (1963-1965).**

#### **3.1 A luta pela legitimação das reformas de base no jornal “Brasil, Urgente”(1963).**

Antes mesmo do resultado do plebiscito que devolveu os plenos poderes presidenciais a Goulart em janeiro de 1963, o presidente já havia anunciado seu projeto de governo chamado de Plano Trienal, formulado pelo economista Celso Furtado, Ministro Extraordinário do Planejamento. A meta do Plano Trienal era conciliar medidas que controlassem o surto inflacionário com a efetivação de reformas econômicas e sociais, chamadas na época de reformas de base. O sucesso dessa meta dependia da manutenção da aliança entre PSD e PTB, que garantiria a viabilidade das propostas do Executivo no Congresso Nacional: “Portanto, a estratégia de Goulart era de através de acordos, negociações e compromissos entre o centro e a esquerda, implementar as mudanças econômicas e sociais por meios democráticos.”(FERREIRA, 2003, pp. 362-363).

Entretanto, as forças de esquerda, por meio de pronunciamentos públicos de seus reconhecidos líderes (Brizola do PTB, Prestes do PCB, Julião das Ligas Camponesas, Miguel Arraes do PST, o CGT e Vinícius Caldeira Brant na presidência da UNE) criticaram duramente o Plano Trienal. Os representantes de grupos empresariais mostraram-se divididos, embora Celso Furtado tenha recebido o apoio de lideranças industriais de São Paulo. O plano de estabilização econômica acarretava uma série de medidas impopulares, entre elas o corte de créditos e a contenção salarial. A crítica do movimento sindical e das esquerdas não tardou em identificar o pacote econômico como uma quebra dos compromissos de Goulart com os trabalhadores. As pressões à direita e à esquerda acirraram-se e o Plano Trienal naufragou.

Goulart voltou-se então para as reformas de base, seu programa maior, propondo ao Congresso a aprovação de um projeto de emenda que alterava os artigos 141 e 147 da Constituição Federal. Esses dispositivos impediam na prática a realização da tão esperada reforma agrária, já que exigiam o pagamento prévio e em dinheiro das indenizações feitas aos proprietários das áreas que seriam desapropriadas. O projeto de emenda, caso fosse aprovado, permitiria que o pagamento das indenizações aos proprietários de terras fosse feito com títulos da dívida pública. Essa proposta havia sido sistematizada pelo deputado Plínio de Arruda Sampaio (PDC) e apresentada ao Congresso por Bocaiúva Cunha, líder do PTB na Câmara dos

Deputados. Não havendo acordo, a emenda acabou recusada pela Comissão Parlamentar de Reforma Agrária em abril de 1963. A disputa pela aprovação da emenda no Congresso desgastou ainda mais a base parlamentar e popular de Goulart, ficando PTB e PSD em lados opostos. Era o fim da histórica aliança que dominou a política nacional durante a experiência democrática de 1945 a 1964.

Nas ruas, uma imensa campanha foi deflagrada, com comícios, passeatas e ameaças de greve geral. Liderados por Brizola, o CGT, a UNE, a FPN, entre outros grupos de esquerda, tentavam pressionar o Congresso. [...] Apesar da mobilização nas ruas, a comissão parlamentar recusou o projeto de reforma agrária do PTB por sete votos a quatro. As consequências da derrota foram decisivas para os rumos políticos do país. Primeiro, a estratégia de Goulart de conciliar medidas ortodoxas e estruturalistas fracassou. Segundo, a derrota governamental deu argumentos para que as esquerdas, sobretudo o PTB radical, negassem qualquer possibilidade de implementação das mudanças econômicas e sociais pela via parlamentar. Por fim, tornou-se visível o rompimento da histórica aliança entre trabalhistas e pessedistas. (FERREIRA, 2003, pp. 367-368).

No campo, as Ligas Camponesas ameaçavam com o brado “reforma agrária na lei, ou na marra”. O comportamento do PCB em relação a Goulart, segundo Reis Filho (2002, p. 90), foi a de persuadir o presidente a tomar posições claras pelas reformas de base, já que, na avaliação geral das esquerdas, ele estava vacilante e se perdia em suas tentativas de conciliação entre as forças políticas atuantes no contexto. Uma avaliação otimista da mobilização popular levava as esquerdas a adotar uma estratégia de confronto com a direita. Esta última, principalmente por meio do IPES e do IBAD, contando com poderosos recursos financeiros e instrumentos de propaganda ideológica, alardeava que o comunismo estava se instalando no país, inclusive com o apoio de Goulart<sup>134</sup>. A trama golpista já estava bastante adiantada, e um dos recursos simbólicos amplamente utilizados para minar o apoio popular às reformas foi a propagação de que estaria ocorrendo no Brasil uma forte ameaça às instituições democráticas e particularmente à

---

<sup>134</sup>Essas instituições foram articuladas por empresários em estreita relação com a Central Intelligence Agency (CIA). O Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES), criando no início de 1962, até 1964, gastou entre US\$ 200 mil e US\$ 300 mil por ano para minar o apoio militar e popular ao governo Goulart; os recursos vinham de empresas americanas instaladas no Brasil, a exemplo da Light & Power, que chegou a investir um total de Cr\$ 7.318. 178, 20 no trabalho realizado por diversas “entidade de cultura e benemerência”. O Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), criado em 1959, intensificou suas ações em 1962, quando se uniu à Ação Democrática Popular (ADEP) e à Ação Democrática Parlamentar (ADP), subvencionando as campanhas eleitorais de seus adeptos, chegando a gastar provavelmente entre US\$ 12 milhões e US\$ 20 milhões advindos da CIA e da Embaixada norte-americana no Brasil, encabeçada por Lincoln Gordon (BANDEIRA, 2001, pp. 81-82). Para um estudo aprofundado da trama golpista de civis e militares e do envolvimento norte-americano no processo, sugerimos além de Moniz Bandeira: TOLEDO, Caio Navarro de. *O governo Goulart e o golpe de 1964*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

“civilização cristã ocidental”, em nome da qual, inclusive, de acordo com o discurso dos golpistas, se faria a posteriormente a auto-intitulada “Revolução de 1964”. Sobre esse aspecto atentou o então deputado Paulo de Tarso (PDC):

Eu havia sido eleito (em 1962) com votos da classe média, mais sensível à pregação social da Igreja. Essa classe, porém, trabalhada pelos meios de comunicação, financiados pelo IBAD, foi convencida de que o seu cristianismo estava em jogo. A Igreja das pregações sociais era mostrada como se fosse formada por apóstatas, e, portanto, ela, a classe média, devia se mobilizar para o seu cristianismo, ameaçado. Todos aqueles que, como eu, estavam defendendo uma política social, na linha proposta pelo Concílio Vaticano II, através das Reformas de Base, eram apresentados como traidores de sua classe e de seu cristianismo. (SANTOS, 1984, p. 52).

Nesse quadro, podemos entender que havia naquele momento uma forte disputa política pela apropriação de um capital simbólico cristão/católico. Dessa forma, os ocupantes de posições polares no campo político, seja contra ou a favor às reformas, recorriam às disposições religiosas particularmente fortes nos setores médios da população. A necessidade da esquerda católica se diferenciar do PCB atendia às demandas da construção de uma posição própria no campo político e de respostas às acusações que sofria. Esses imperativos práticos da luta política lançaram a esquerda católica numa posição necessariamente à esquerda do PCB:

Nesse panorama, pela primeira vez em sua acidentada história de aliança com os trabalhistas, o PCB sofria a concorrência crescente de forças políticas à sua esquerda. [...] Todas estas organizações confiavam na resolução violenta das contradições sociais no Brasil, assumindo uma retórica de enfrentamento revolucionário. As reformas, para elas, haveriam de vir, na “lei”, ou, se fosse o caso, “na marra”. Para os comunistas do PCB, era como se de nada houvesse valido ter vencido estas tendências no interior do partido, em longo e penoso processo. Elas haviam reaparecido, com ainda maior consistência e força, agora fora de seus quadros partidários. (REIS FILHO, 2002, p. 91-92).

Segundo nossa leitura, o *Documento-base* da AP, de fevereiro de 1963, é retrato fiel deste contexto. A AP posicionava-se pela realização das reformas “humanizadoras” dentro da legalidade democrática; nesse sentido acompanhava o PCB, descrendo, todavia, da possibilidade desse caminho pacífico se efetivar. Os demais grupos à esquerda do PCB e de Goulart anunciavam a eminência de uma solução violenta. Desse ponto de vista, julgamos que não houve no *Documento-base* uma opção por um modelo de “revolução brasileira” diferente do PCB. Como pudemos demonstrar, não há no *Documento-base* uma análise da “realidade brasileira”, que os levasse a defender uma revolução imediatamente socialista. Suas estratégias de distinção em relação às organizações marxistas situavam-se em nível filosófico e em relativizações de suas

estratégias. Diferentemente ocorria com a pequena POLOP que, desde 1961, recusava a análise do PCB que estabelecia a dualidade estrutural da economia brasileira, com seu setor feudal e capitalista. A POLOP, avaliando que a sociedade brasileira já era plenamente capitalista, “não aceitava o papel revolucionário da ‘burguesia nacional’, não defendia a necessidade da etapa de ‘libertação nacional democrática’, a revolução deveria ser imediatamente socialista.”(REIS FILHO, 1990, p.35).

Um mês após o 1º Congresso Nacional da AP, foi lançado na cidade de São Paulo, sob liderança do teólogo dominicano frei Carlos Josaphat<sup>135</sup>, o jornal semanal “Brasil, Urgente” (BU) que, nos parece ter sido, apesar de sua curta duração, o principal instrumento de propagação das performances discursivas dos representantes da esquerda católica no contexto desta luta eminentemente simbólica. O jornal estampava na capa de sua primeira edição de 17 de março de 1963 o seguinte *slogan*: “Um Jornal do povo a serviço da justiça social”. BU já foi objeto de alguns trabalhos acadêmicos (BOTAS, 1983; ANTUNES, 1999; SOUZA, A., 2003), e não é nossa intenção analisá-lo em toda sua extensão, trabalho já realizado pelos autores citados. Particularmente, o trabalho de Botas, por meio de rigorosa inserção de BU na luta política travada nos treze meses anteriores a abril de 1964, pôde apresentar de modo bastante claro a vinculação de BU ao programa e estratégia da frente pró-reformas, somando-se desse modo às pressões ao governo Goulart. Sua análise dos artigos não só de frei Carlos, como de outros articulistas do jornal, não necessariamente católicos ou cristãos<sup>136</sup>, evidencia a importância da liderança de Brizola sobre as esquerdas, entre elas a católica, atuantes na UNE, FPN, FMP, organizações sindicais e movimentos sociais na cidade e no campo.

Em nossa perspectiva, BU e a esquerda católica foram levados a desempenhar um papel específico no contexto da frente pró-reformas. Encarregavam-se não só da divulgação das propostas, mas de modo privilegiado, buscavam legitimá-las com a chancela religiosa, além de

---

<sup>135</sup> Frei Carlos Josaphat nasceu na cidade de Abaeté-MG, foi ordenado sacerdote Lazarista em 1945. Posteriormente, seu engajamento político o levou a desentendimentos com a Ordem Lazarista; por esse motivo, frei Carlos entra para a Ordem Dominicana em 1952. Após quatro anos de estudos na França, retorna ao Brasil em 1956. Sua participação no jornal BU fez com que ele fosse convidado por seus superiores a se retirar do país em dezembro de 1963. Permaneceu na Europa mais de 30 anos, onde por 27 anos lecionou na Universidade de Friburgo, Suíça. Informações encontradas em: BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomaz. (Orgs). *Utopia Urgente: escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos*. São Paulo: Casa Amarela; EDUC, 2002, pp. 527-530.

<sup>136</sup> O primeiro Conselho Diretor de BU, além de frei Carlos, contava com: Ruy Cesar do Espírito Santo (Diretor Administrativo, Roberto Freire (Diretor Responsável), Alfredo C. B. Gandolfo, José Raul B. Carneiro, Gilberto Moreira, Dorian Jorge Freire, Josimar Moreira, Fausto Figueira Melo e Maria Olímpia França. In: *Brasil, Urgente*, nº 1, 17/03/1963, p. 1.

fazer frente à propaganda dos antagonistas que denunciavam o caráter comunista e anti-religioso das pretensões de Goulart, e ainda mais das esquerdas. Se por um lado o *Documento-base* da AP representava um movimento que se queria abrangentemente humanista, por outro BU reforçava a legitimação do movimento pró-reformas com o que temos entendido como um capital político religioso, particularmente católico. Podemos compreender que houve em BU um esforço de afirmação pública das estratégias distintivas da esquerda católica frente ao PCB e aos demais grupos marxistas, algo que já evidenciados nos documentos da JUC, AP e PDC; também podemos perceber o esforço de legitimação religiosa das reformas de base, o que buscaremos analisar nas performances discursivas constantes principalmente nos primeiros números de BU. Em harmonia com os documentos e depoimentos por nós já analisados, também advertiu frei Carlos:

Nós temos um vasto contexto de preocupação social dentro da juventude cristã e muito particularmente no conjunto da Ação Católica, e dentro deste conjunto havia o problema seguinte: em termos de eficácia, realizar de fato alguma coisa, passar da doutrina à realização econômica, política e jurídica. E isso então se tentava fazer mediante uma mobilização do povo. Quero dizer, evitar, o que era muito claro nessa época, seja com isso, o esquema comunista, de um partido poderoso que realizava reformas, seja deixar que a economia por ela mesma realize isso. Mas pensava-se em fazer grandes reformas de base.<sup>137</sup>

A Ordem dos Dominicanos em São Paulo era um centro tradicional de pensamento católico e celeiro de iniciativas de intervenção social na cidade. Podemos dizer que em torno dos dominicanos constituía-se um espaço de organização de leigos sensíveis aos problemas sociais. Já em 1961, despontava a liderança e inspiração de frei Carlos, que reunia um grupo de leigos para discutir a doutrina social da Igreja, em especial a encíclica *Mater et Magistra*, que acabava de ser publicada pelo papa João XXIII, e depois a *Pacem in Terris* de 1963, no contexto do Concílio Vaticano II. As encíclicas e os rumos do Concílio instalavam um clima de aprovação papal às posturas da esquerda católica no Brasil, assim como percebia frei Carlos:

A primeira (*Mater et Magistra*) despertou as consciências no sentido de se ver que o Papa abria essa ação social na linha de uma ação de Deus na história, o que ele chamava de sinais dos tempos; e por outro lado ele indicava a necessidade de uma ação das pessoas, mas da ação nos setores, por exemplo: no setor da agricultura em relação à indústria, nas várias regiões as menos desenvolvidas, a relação dos continentes: continentes exploradores e explorados. Então, ele (João XXIII) alargou, criou, um grande quadro de credibilidade para uma ação social.<sup>138</sup>

<sup>137</sup> Entrevista de Frei Carlos Josaphat concedida ao autor em 16/04/2007.

<sup>138</sup> Ibid.



As missas na Igreja dos dominicanos no bairro de Perdizes na cidade de São Paulo, como lembra Plínio de Arruda Sampaio, eram bastante freqüentadas em função dos sermões de frei Carlos, constituindo um espaço privilegiado de sociabilidade entre os católicos engajados nos movimentos de AC da cidade.<sup>139</sup> Maria Olímpia A. França, que havia sido presidente da JEC em São Paulo, foi uma das fundadoras de BU. Em 1962, sob liderança de frei Carlos e juntamente com um grupo de militantes, participou de uma campanha que buscava substituir as cédulas personalizadas dos candidatos nas eleições, o que obviamente facilitava a manipulação dos eleitores. A campanha pela “cédula única” visava realizar uma coleta de assinaturas e com isto pressionar o Congresso a aprovar a criação da cédula única nacional, projeto que tramitava há uma década, e que foi encaminhado pelo deputado gaúcho Fernando Ferrari<sup>140</sup>.

A campanha foi avaliada como vitoriosa, já que o projeto ao cabo foi aprovado. O sucesso da iniciativa, na visão de Maria Olímpia, estimulou os militantes católicos a realizar novos projetos, ao mesmo tempo em que consolidou a liderança de frei Carlos entre os militantes.<sup>141</sup> A reflexão política de frei Carlos, realizada sob a ótica do cristianismo, era anterior a consolidação de BU, como atesta a publicação de seu livro *Evangelho e Revolução Social* ainda em 1962 (JOSAPHAT, 2002). Entretanto, o que parece ter sido definitivo para que surgisse a idéia da criação de um jornal foi o envolvimento de frei Carlos na dinâmica de uma greve de 3.500 operários da Cia. Brasileira de Cimento Portland Perus, de São Paulo, deflagrada em 14 de maio de 1962, ocasião em que ficou evidente a manipulação dos meios de comunicação paulistanos em favor dos proprietários da empresa e em detrimento dos operários:

Por exemplo, quando nós [ele e Dom Jorge Marcos, bispo na cidade de Santo André] estávamos aqui em São Paulo com o Dr. Mário Carvalho de Jesus, que era o advogado dos trabalhadores, ele [Dr. Mário Carvalho de Jesus] fez uma greve com a chamada Frente Nacional do Trabalho. E essa greve foi objeto da intervenção da polícia, a que nós assistimos. O próprio Mario de Carvalho de Jesus, o Dom Jorge, Bispo de Santo André, e eu, nós assistimos; e, no dia seguinte, nós vimos que os jornais deram a notícia completamente errada, favorável à polícia e dizendo que os trabalhadores tinham sido os agressores. Então, nós procuramos desmentir aquilo, mas os jornais sempre se recusaram a estabelecer a verdade. E aquilo foi a gota d’água.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Entrevista de Plínio de Arruda Sampaio concedida ao autor em 13/11/2006.

<sup>140</sup> Fernando Ferrari foi líder de uma dissidência do PTB em 1959, e fundou o Movimento Trabalhista Renovador (MTR), partido pelo qual o “homem das mãos limpas” foi candidato à Vice-presidência da República na chapa de Jânio Quadros em 1960, mas acabou vencido por Goulart. (SOUZA, A., 2003, p.38).

<sup>141</sup> Entrevista de Maria Olímpia concedida a Admar Mendes de Souza. (SOUZA, A., 2003, p. 38).

<sup>142</sup> Entrevista de frei Carlos Josaphat concedida a Admar Mendes de Souza. (SOUZA, A, 2003, p. 54).

Mário Carvalho de Jesus, mineiro de Araguaí, era mais um militante católico formado pela Faculdade de Direito do Largo de São Francisco-USP em 1947.<sup>143</sup> Ainda estudante, participou da JUC, o que lhe rendeu a oportunidade de ir trabalhar como operário na Comunidade Boimondau, na França, juntamente com a equipe do padre Lebret<sup>144</sup>. Posteriormente, atuou como advogado trabalhista em diversos sindicatos na cidade de São Paulo, entre eles o Sindicato dos Trabalhadores de Perus. Em 1960, fundou, com beneplácitos eclesiásticos, a Frente Nacional do Trabalho (FNT) que, segundo frei Carlos, concorria com o PCB na área sindical paulistana:

Aqui em São Paulo nós tínhamos o movimento dos trabalhadores, e o Dr. Mário Carvalho de Jesus fez um trabalho, fazendo uma espécie de articulação de vários sindicatos, chamado Frente Nacional de Trabalho. E esse conjunto de sindicatos procurava através da pressão sobre os patrões e de greves dentro das fábricas, conseguir obter certos programas que não eram somente reivindicações imediatas, salários; mas também melhores condições de vida e um sistema de relacionamento e diálogo com os patrões. Então, isso daí é típico de um trabalho feito ao lado da grande reivindicação social ligada ao Partido Comunista, como era realizado aqui em São Paulo, por exemplo, pelo Sindicato dos Metalúrgicos. Então, grandes greves, com a perspectiva mesmo de abalar o sistema.<sup>145</sup>

De forma geral, este é o contexto mais imediato da organização de BU. Durante 1962, foi organizado o esquema de sustentação do jornal por meio da criação de uma sociedade de capital aberto, a *Editora Veritas Ltda*, que em seu nome carregava o lema dos dominicanos, embora fosse obra de leigos. No momento de seu lançamento, o editorial de BU divulgava que o jornal contava com 8.000 acionistas, principalmente “trabalhadores e homens de classe média”, que haviam adquirido cotas de ações no valor unitário de Cr\$ 1.000,00.<sup>146</sup> A tiragem do jornal era de 6.000 exemplares, com venda líquida de 48.000:

O “meio” estudantil era o mais atingido, pois nele atuavam a JEC, a JUC e a AP. Sua repercussão no “meio” operário e camponês era menos sentida, porque estes eram atingidos pelos jornais *Novos Rumos* do PCB, *Política Operária* da

<sup>143</sup> Informações extraídas da apresentação do Fundo Mário Carvalho de Jesus, integrante do acervo do AEL/Unicamp, que também conta com fotos da fundação da FNT em 1960, onde ficou registrada a presença de eclesiásticos não identificados pela foto, na ocasião do ato público de lançamento da FNT. Cf.: ([http://www.ifch.unicamp.br/ael/website-ael\\_mcj/website-ael\\_mcj\\_planilhaisad.htm](http://www.ifch.unicamp.br/ael/website-ael_mcj/website-ael_mcj_planilhaisad.htm)). Acesso em: 12/06/2007.

<sup>144</sup> Criada por Marcel Bardu em 1941, na França, trata-se da experiência de uma empresa de autogestão operária. Posteriormente, em 1947, com a participação do movimento *Économie et Humanisme* do padre Lebret, a empresa recebeu o nome de *Communauté Boimondau*. Cf.: DESROCH, Henri & LEBRET, Louis-Joseph. *La communauté Boimondau*. L'Arbresle : Économie et Humanisme, 1944.

<sup>145</sup> Entrevista de frei Carlos Josaphat concedida ao autor em 16/04/2007.

<sup>146</sup> *Brasil, Urgente*, nº 1, 17/03/1963, p. 3.

POLOP, *Classe Operária* do PC do B e do *Liga* do deputado Julião, líder das Ligas Camponesas. O “meio” estudantil era atingido de Norte a Sul do país.(BOTAS, 1983, p. 21-22).

Para a finalidade de nossa análise, mais do que os próprios artigos assinados por frei Carlos, Dorian Jorge Freire e Roberto Freire (que já foram amplamente analisados pelos trabalhos que tiveram BU por objeto), buscamos trabalhar também com algumas matérias não assinadas do jornal: editorial, entrevistas e reportagens relativas a eventos que receberam cobertura do jornal<sup>147</sup>. Julgamos que essas matérias são bastante pertinentes dentro da perspectiva que adotamos, que visa lançar hipóteses interpretativas sobre o quê o jornal “estaria fazendo” unicamente com o ato de publicar tal e qual matéria, antes mesmo de considerar seu conteúdo propriamente dito. Em seu primeiro número, BU estampava matéria que ostentava o apoio do Cardeal D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta ao novo jornal. A matéria destacava declarações do Cardeal que buscavam responder às acusações que sofriam os militantes identificados com a esquerda católica: “Cristo também foi chamado de endemoninhado”; “Não devem ter receio de ser qualificados de comunistas”. A matéria continuava informando que:

O Cardeal Motta, Arcebispo de São Paulo, tem se destacado pela lucidez e coragem de seus pronunciamentos em matéria social. Na comemoração do primeiro aniversário da encíclica “Mater et Magistra” compõe o conhecido “Compromisso Social Cristão”, lendo-o, acompanhado de grande multidão, num comício da Praça da Sé. Esse documento, bem como suas oportunas intervenções a propósito da reforma agrária, encontravam ampla repercussão nacional e mesmo internacional. O Cardeal de São Paulo não se limita a condenar as ideologias extremistas: traça rumos no sentido da verdadeira renovação social.

A reportagem de BRASIL, URGENTE teve a oportunidade de apreciar o bom humor com que o nosso Cardeal enfrenta as críticas e as incompreensões dos espíritos menos abertos. Quando um dos diretores deste jornal aludia a uma carta de um eclesiástico que qualificava de “comunista” alguns elementos cristãos empenhados em levar à prática a doutrina social do Evangelho, S. Excia. replicou com vivacidade: “Nós não devemos ter receio de ser

<sup>147</sup> O formato de BU era de um tablóide de 20 páginas, e sua estrutura definitiva se deu com o nº 17, de 7 de julho de 1963, quando retirou algumas seções como horóscopo, notícias policiais, quadrinhos e página feminina. As seções eram: editorial; nota do secretário de redação; artigos de frei Carlos, Dorian Jorge Freire, Roberto Freire, cobertura de acontecimentos nacionais e internacionais. Teve seções especiais de caráter político, como: Cartilha da Reforma e ABC Social Cristão. Para além, publicava a correspondência dos leitores de todo o território nacional, seções de teatro, literatura, cinema, artes plásticas e televisão, onde figuravam colaboradores de destaque na intelectualidade paulista: Antônio Abujamra, Lygia Fagundes Telles, Paulo Emílio Salles, Aracy Amaral e Walter Negrão. Contou ainda com coluna de Música Popular Brasileira, esportes e humor, esta última apresentava textos de Arapuá e desenhos de Claudius. A partir do seu número 25, publicou o Destaque da Semana, onde se transcrevia artigos de outros jornais, de jornalistas de orientação política próxima de BU, em especial artigos de Alceu Amoroso Lima, que não era colaborador direto do jornal.(BOTAS, 1983, pp. 221-22).

qualificados de comunistas. Afinal, Jesus Cristo não foi chamado de endemonhado? O discípulo não pode pretender ser maior que o Mestre.” A seguir, ao comentar a recente visita do genro de Krushev ao Papa, o Cardeal ressaltou a atitude de S. S., que apontou como ideal: firmeza na afirmação da verdade e caridade suave, compreensão magnânima em relação às pessoas, mesmo quando colocados em campo oposto ao mesmo.<sup>148</sup>

A matéria busca ressaltar o apoio do Cardeal às iniciativas dos militantes católicos engajados nos movimentos pró-reformas, e arremata sugerindo que até mesmo o Papa seria receptivo aos comunistas, o que de certa forma demonstra que os redatores do jornal tentavam diluir as fortes disposições anticomunistas cultivadas há décadas nos meios católicos, e em especial naquele contexto. Se por um lado, os discípulos de Jesus Cristo não deveriam temer a acusação de comunista (tendo em vista que o próprio Mestre fora caluniado), por outro a postura dos cristãos frente aos comunistas não deveria ser de repúdio, a exemplo da própria postura do Papa.

No mesmo número de BU, outra autoridade eclesiástica era evocada em matéria intitulada “JÁ PASSOU A ERA DOS ‘BONZINHOS’”, referente ao pronunciamento de D. Hélder Câmara na cidade de São Paulo, durante uma reunião de religiosos no auditório da Faculdade *Sedes Sapientiae*, ocorrida em 12 de março de 1963, que teve o objetivo de discutir o *Plano de Emergência* da CNBB. Este plano foi elaborado a pedido do próprio Papa, com o intuito de responder à situação conflituosa entre trabalhadores rurais e proprietários de terras que se instalava principalmente no nordeste brasileiro. A matéria publicava as análises de D. Hélder sobre os tópicos de plano de emergência, e destacava as palavras do secretário-geral da CNBB: “a era dos bonzinhos já passou e temos de desenvolver os que discordam e discutem”, “é indispensável a sindicalização autêntica e não a formação de pelegos de bispos”; “os maiores propagandistas do comunismo são os reacionários que apontam como comunismo toda sede de justiça”<sup>149</sup>.

Ainda no primeiro número de BU, outra matéria intitulada “UNE. Aliança Povo-Estudantes assusta classes dominantes”, divulgava uma entrevista do apista Vinícius Caldeira Brant, presidente da UNE. A entrevista tinha como tema de fundo a Revolução Cubana, mas é bastante claro que o espaço do jornal era utilizado para divulgar argumentos defensivos de

<sup>148</sup> *Brasil, Urgente*, nº 1, 17/03/1963, p.12.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 13.

Vinícius frente às acusações que lhe endereçavam a grande imprensa, em especial a *Folha do Estado de São Paulo*:

Antes mesmo de eu ser eleito – declarou – alguns jornais já me atribuíam declarações. Inventaram, por exemplo, que eu pretendia que se transplantasse para o Brasil o regime de Cuba e da Iugoslávia. Dias depois, essa afirmação era modificada. Diziam ter sido uma proclamação feita em meu discurso de posse. Pouco depois, já era um boletim “confidencial”, divulgado a meio mundo, que apresentava a tese, não como declaração minha, mas como um plano secreto que eu teria traçado em companhia de Fidel Castro e Julião. Certamente, daqui a alguns dias, afirmarão que tal plano foi elaborado com Krushev e Mao Tsé-Tung. E talvez haja ingênuos que acreditem.[...] Não há dia em que certos jornais deixem de caluniar a UNE. Não há dia em que falte uma mentira ou distorção desses jornais em relação à UNE. Por isso mesmo, a cada dia, aumenta o descrédito desses órgãos de opinião. O futuro dirá quem tem razão. Quanto ao que nos cabe de que a missão do cristão inclui, necessariamente, o “ser odiado pelo mundo”. Esse mundo da opressão, da miséria e do antievangelho” – concluiu Vinícius Caldeira Brant.<sup>150</sup>

Com essa entrevista de Vinícius, seria a segunda vez que, em um mesmo número do jornal, o leitor encontraria um discurso fortemente defensivo, tendo como ponto nodal o atrelamento dos militantes da esquerda católica à figura bíblica do cristão como uma vítima injustiçada e perseguida. O símbolo maior dessa imagem seria a própria narrativa da “Paixão de Cristo”, representando “o ser caluniado” como mais um elemento do destino inexorável daqueles que escolheram seguir uma vida cristã. Entendemos que esta representação buscava construir uma espécie de escudo cristão contra a acusação de comunismo. Num certo sentido, essa estratégia não deixa de conter certa ambigüidade, pois acabava reconhecendo o caráter pejorativo imputado ao termo “comunista” por seus antagonistas. Ao mesmo tempo, a argumentação do presidente da UNE tem clara intenção de desqualificar o discurso oponente, por meio da utilização da ironia e da enumeração de evidências de um verdadeiro complô contra a UNE, apresentando ao leitor o teor miraculoso das afirmações contidas em matérias que buscavam delatar as ligações de Vinícius com o Regime Cubano.

No segundo número de BU, de 24 de março, em matéria relativa à confraternização do lançamento do jornal, ocorrida um dia antes nas dependências de sua redação, o jornal estampava: “CARDEAL DIZ AMÉM”, e relatava:

Pouco antes de entronizar o Crucifixo na redação de BU, o Cardeal Motta, respondendo à saudação de Frei Carlos Josaphat, afirmou sob os entusiásticos aplausos dos presentes: (homens e mulheres de todas as classes sociais, líderes

---

<sup>150</sup> Ibid., p. 17.

operários, estudantis, das várias denominações cristãs e das classes produtoras) “Frei Carlos pediu que eu dissesse, em uma palavra o que acho do vosso trabalho. Pois bem, aqui está esta palavra: AMÉM”.<sup>151</sup>

Mais uma vez, a figura da autoridade eclesiástica era evocada, afirmando de modo contundente a aprovação do Cardeal ao trabalho de frei Carlos. O modo enfático com o qual é apresentado o termo “AMÉM”, por meio da expressão “em uma palavra” que lhe precede, produz um efeito de aprovação total ao jornal e ao seu conteúdo. O redator da matéria também enfatizou o caráter não classista, popular e ecumênico do jornal, por meio da enumeração “de todas as classes sociais” que presentes no evento participavam com seus “entusiásticos aplausos”. No mesmo número, BU publicava uma entrevista do padre Francisco Lage, importante assistente da JUC de Belo Horizonte-MG e muito atuante no processo de inserção política dos estudantes no movimento estudantil. A matéria apresentava uma pequena biografia de padre Lage, enfatizando aspectos abonadores de sua formação religiosa, do comprometimento social e da liderança popular do entrevistado, que:

[...] ordenou-se lazarista após ter feito o curso de Teologia em Petrópolis. Dessa matéria, foi professor em Mariana e em Salvador. Depois disto, foi vigário da Vila dos Marmiteiros, onde organizou os favelados contra uma ordem de despejo coletivo. Mais tarde, fundou a associação de Defesa Coletiva que, depois se transformou na Federação dos Trabalhadores Favelados de Belo Horizonte, estendendo suas atividades por 40 outras favelas da Capital Mineira. A luta do padre Lage, em defesa dos humildes, não parou por aí. Posteriormente, missionário no Vale do Rio Doce, tomou contato com a miséria do camponês. Dois anos depois, regressava o padre Lage a Belo Horizonte, como titular de uma paróquia no centro, mas participando de todos os movimentos reivindicatórios da cidade.<sup>152</sup>

O Padre Lage, contando com esse histórico, foi eleito deputado federal pelo PTB mineiro nas eleições de 1962, e perguntado pelo jornal o motivo de sua escolha pelo PTB, sua resposta foi:

Escolhi o PTB porque admiti que é impossível fazer política operária sem os operários. E os operários, pelo menos em meu Estado, votam no PTB. Não me decepção com este partido. Como todos os outros, acha-se viciado das mazelas políticas que têm caracterizado a nossa vida pública. Mas, além daquela vantagem decisiva que citei, o PTB tem tido uma orientação realmente popular.<sup>153</sup>

<sup>151</sup> *Brasil, Urgente*, nº 2, 24/03/1963, p. 9.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>153</sup> *Ibid.*

O jornal também pergunta sobre a relação de padre Lage com o PCB. Sua resposta contém argumentos bastante recorrentes nos documentos e declarações dos integrantes da esquerda católica que já analisamos, ou seja, a coincidência momentânea de suas orientações políticas com as do PCB:

Disse uma vez, a revista muito lida, que não somos obrigados a errar porque os comunistas acertam. Em geral, em matéria econômica, enquanto não tomaram ainda o poder, os comunistas acertam. Em tática de luta, também. Se as duas maiores causas do subdesenvolvimento são a espoliação de que somos vítimas pelo capital estrangeiro e a estrutura feudal e opressora da agricultura, são estes os males que teremos de atacar primeiro, pouco nos importando se esta é ou não uma posição comunista. Teremos de lutar a mesma luta deles, apesar de divergirmos frontalmente nos motivos fundamentais e finalidades últimas de nossa atividade.<sup>154</sup>

No quarto número, de sete de abril, BU transcrevia matéria publicada na *Folha do Estado de São Paulo*, onde Alceu Amoroso Lima (apresentado por BU como um reconhecido intelectual católico) declarava publicamente seu apoio à BU, identificando o jornal como órgão humilde, porém independente dos interesses do capital e fiel à “verdade”(dos fatos sociais) e à “Verdade”(do cristianismo). Interessante como a caracterização do jornal é entrelaçada a um afastamento dos comunistas, preocupação constante da esquerda católica:

Os comunistas costumam negar cinicamente a possibilidade de uma imprensa livre, pois dizem ser toda imprensa obrigada ao financiamento “pelo dinheiro ou pelo Estado”. Contra esse cinismo, na sombra da verdade que possa conter, é que se ergue valorosamente um jornal como este, que se utiliza daqueles “meios pobres” a que se refere Jacques Maritain, para realizar o mais rico dos propósitos – o de servir a verdade ao povo e de levar o povo à Verdade. Que Deus dê forças aos bravos lançadores do novo periódico e convença os seus leitores da necessidade de contribuírem com a “cota chica”, como dizem os hispano-americanos, para que “Brasil, Urgente” não pereça como outras iniciativas autenticamente desinteressadas e necessárias, do “mal dos três números”...<sup>155</sup>

O quinto número de BU voltava a apresentar uma identificação dos militantes da esquerda católica, ou todos aqueles que lutavam pelas reformas de base, com a imagem de Jesus Cristo. Em matéria não assinada de três páginas, BU destacava a afirmação: “Porque ele pregava uma verdade divina. Imperialismo matou Jesus”. O texto, cuidadosamente, por meio de uma narrativa do contexto histórico onde se deu a pregação de Jesus de Nazaré, levava o leitor a identificar aquele contexto com o contexto político brasileiro do presente, e a equiparar a

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> *Brasil, Urgente*, nº 4, 07/04/1963, p. 5.

pregação de Jesus com a própria “pregação” de BU. Em destaque apresentavam-se as afirmativas sobre a crucificação de Jesus: “Foi morte Política”, “Cristo era ameaça aos privilégios”, “RICOS MATARAM”.<sup>156</sup> Ainda no mesmo número, em harmonia com a matéria que lhe precede, frei Carlos publicava o artigo “Caridade e Agressividade”, onde apresentava, com citações bíblicas, uma imagem de Jesus Cristo como um verdadeiro ativista político, que utilizava inclusive o recurso da agressividade para combater as injustiças de seu tempo:

O exemplo de Jesus Cristo é aqui decisivo. Não se limitou a condenar o mal em tese e de maneira vaga “dando nome aos bois”, ergueu sua voz nas praças, gritando para o povo e para o interessados: “desgraçados de vós fariseus hipócritas, pois multiplicais orações e devorais as casas dos órfãos e das viúvas”, “desgraçados de vós escribas e fariseus, pois pagais o dízimo o imposto sagrado, das miudezas insignificantes, mas deixais de lado o que é essencial na Lei: a lealdade, bondade e a justiça”. Seriam os belos e longos capítulos 23 a 25 de S. Mateus que haveríamos de aqui citar. Esses episódios decisivos que precedem e explicam o desfecho do drama de Jesus Cristo.<sup>157</sup>

Podemos conjecturar que já se anuncia neste artigo o conflito que viveria frei Carlos em função de seu engajamento. O modo como frei Carlos abre o artigo, pode ser interpretado como uma resposta àqueles que por ventura o acusavam de “radical”. Este artigo, não parece ter a intenção de combater “as forças do privilégio”, mas sim de responder aos setores católicos mais “moderados” do clero e laicato, e mais ainda aos católicos “tradicionais”, que certamente lhe criticavam. Dessa forma, frei Carlos equiparava sua atitude com a de Jesus, que “dando nomes aos bois, ergueu sua voz nas praças”, e identificava seus críticos com os “escribas e fariseus”, estes últimos personagens bíblicos que personificam a falsidade<sup>158</sup>; o “farisaísmo”, segundo o frei, se escondia por traz da prática daqueles que se contentavam apenas com o pagamento do dízimo à Igreja, mas que abandonavam a causa cristã maior: da “lealdade, bondade e justiça”. Frei Carlos continua:

É preciso não esquecer, ao entrar em Jerusalém, na hora de seu sacrifício supremo, Jesus foi terno até as lágrimas. Mas foi igualmente intransigente até o chicote. Em cada momento da história é preciso que a cristandade contemple Jesus Cristo tal qual ele é. Lágrimas nos olhos e chicote nas mãos. A agressividade brotada do ódio e motivada no ressentimento é negação do

<sup>156</sup> *Brasil, Urgente*, nº 5, 14/04/1963, pp. 5-7.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>158</sup> O qualificativo “farisaico”, recorrente no discurso católico, também foi utilizado por frei Carlos em artigo anterior, “Democracia e Farisaísmo”, onde o autor escrevia: “Nada mais triste do que uma sociedade ‘farisaicamente cristã’”, “O farisaísmo não é uma fragilidade pessoal – que mereceria, sem dúvida compreensão e indulgência – mas sim, um endurecimento de camadas sociais apegadas aos seus interesses, ao seu prestígio, aos seus privilégios. É a socialização da mentira, impregnando famílias, grupos, castas, classes e raças.” In: *Brasil, Urgente*, nº 2, 24/03/1963, p. 9.



Evangelho. Mas também a passividade diante do mal. A incapacidade de se unir para enfrentar a injustiça triunfante. Contentar-se com suspiros e lamentações face à iniquidade que domina em toda a parte. Essa cumplicidade de formas infinitamente diversas com a desumanidade vem ser a prova provada e irrecusável da falta de amor, da total ausência da caridade de Jesus Cristo que o levou a morte.<sup>159</sup>

Em seu terceiro número, de 31 de março, um artigo assinado por Dorian Jorge Freire, intitulado “Solidariedade a CUBA”, é sintomático do comportamento geral das esquerdas naquele momento, ou seja, de denunciar as vacilações de Goulart em tomar posições claras em relação às demandas das esquerdas. O pano de fundo do artigo é a repercussão política da atitude do governador da Guanabara Carlos Lacerda (UDN), que foi um dos principais articuladores civis do golpe de 1964 e que havia proibido a realização naquele mês do *Congresso Internacional de Solidariedade a Cuba* na capital carioca. Dorian Jorge expressava no texto o apoio à Revolução Cubana, mas não aprovava o regime instalado na ilha caribenha, que segundo ele, era “marxista-leninista”. Entretanto, o jornalista se via obrigado a aceitar o fato, segundo seu apego ao princípio da “autodeterminação dos povos”. Por meio da crítica da atitude de Goulart sobre o episódio do congresso pró-Cuba, o colunista de BU tecia uma imagem do presidente como um político dúbio e não digno de crédito:

Já as atitudes de Jango deixaram a desejar. O presidente não fugiu à linha cômoda da dubiedade, pródiga em avanços e recuos, hoje garantindo a reunião, amanhã dizendo, através do decepcionante Hermes Lima, ser inoportuno o congresso e criando dificuldades ou simplesmente negando visto a homens como Bertrand Russel e Sartre que viriam participar do encontro. Daí a oportunidade da pergunta de Sergio Magalhães: “Quem é o presidente da República, Jango ou Lacerda?” Até quando o presidente dançará nas duas áreas, será Pelé e Garrincha, ao mesmo tempo, em jogo Santos-Botagogo, é coisa que cedo veremos. Mesmo porque não se serve a dois senhores e a lei proíbe bigamia. O povo prefere as atitudes claras. Lacerda é um corajoso na defesa do neofacismo, do gorilismo, do autocratismo udenista, dos privilégios que sustentam uma casta que o promove. Igual bravura não encontramos em Jango. Mesmo porque o Jango da amanhã, dificilmente é o Jango da tarde e nunca é o Jango da noite.<sup>160</sup>

O mesmo articulista voltava ao tema no já citado quinto número de BU, de 14 de abril. Por meio de artigo intitulado “Falando francamente” expressava as razões do alinhamento do jornal à liderança de Brizola, valendo-se de uma análise da personalidade das principais

<sup>159</sup> *Brasil, Urgente*, nº 5, 14/04/1963, pp. 5-7.

<sup>160</sup> *Brasil, Urgente*, nº 3, 31/03/1963, p. 10.

figuras públicas atuantes no contexto. O centro da argumentação é a credibilidade e sinceridade dos políticos:

O que melhor caracteriza os nossos homens públicos é a ausência de sinceridade. Poucos são os que têm a coragem de externar o seu pensamento, sem escondê-los atrás de artifícios verbais ou convencionais mentiras. Sou levado a crer que, no momento, apenas dois estão falando sinceramente. O governador Carlos Lacerda e o deputado Leonel Brizola. Discorde-se dos dois, de seus métodos e posições, mas não se negue que não mentem ao País. Lacerda prega a subversão da ordem democrática, na convicção de que por meio dela conseguirá impedir as reformas de base, chegar à vitória do direitismo neofacista e ao gozo do poder. Brizola, incompatibilizado com o “status quo”, defende a reformulação total da vida brasileira, na crença que de outra forma, o Brasil não conseguirá a plenitude de seu desenvolvimento e uma independência concreta face de outros povos. Os outros, em proporção maior ou menor, tergiversam, driblam, fazem contorcionismo no que antes era uma corda bamba e no que hoje é uma corda de tal forma tensa, que poderá romper-se a qualquer instante.<sup>161</sup>

Com essa introdução, o articulista demonstra raciocinar com uma estrutura triádica (direita-centro-esquerda) das posições ocupadas pelos políticos. Lacerda, sinceramente à direita, Brizola, sinceramente à esquerda. Já Jango:

Veja-se a semana que atravessamos. O espetáculo circense prosseguiu, num desafio à paciência nacional prestes a esgotar-se e à solenidade da Semana Santa que a humanidade vive. Em pouquíssimos dias, tivemos três pronunciamentos presidenciais, Jango falou no Rio Grande do norte, falou em Marília e falou aos moços do Largo de São Francisco. A oração aos potiguaras deixou impressão de que abandonara a ambigüidade, para afirmar-se integrado na luta nacional de repulsa às tramas golpistas e de trabalho em favor das reformas populares. Em seguida, falou em Marília e mereceu o aplauso de Adhemar, porque falou a linguagem da direita. De centro-direita se preferirem. Na hospitalidade adhemarista teria o presidente encontrado a conversão e voltado a ser o “João Bom Senso”? A dúvida persistiu até o dia seguinte, quando aos acadêmicos de Direito de São Paulo, repetiu o discurso de Natal o oposto daquilo que na véspera, em voz tremula de orador da “belle époque”, dissera, para perplexidade da Nação, na cidade de Marília, justificando a estranheza de Adhemar em face da instabilidade presidencial. Há coerência nos pronunciamentos de Lacerda e Brizola. Deixe-se de ouvir orações dos dois e não se deixará de conhecer a essência de seus pensamentos. Com Jango, não. Porque o presidente é tão volúvel como uma romântica menina-moça do início do século.<sup>162</sup>

Aproveitando o tema da incoerência, que o articulista defende ser característica da personalidade de Jango, Dorian Jorge alude os resultados da *Convenção de Águas da Prata* do

<sup>161</sup> *Brasil, Urgente*, nº 5, 14/04/1963, p. 10.

<sup>162</sup> *Ibid.*

PDC, realizada no mês de março: “No PDC, vencem as teses progressistas, mas se entrega o partido a um hesitante como Ney Braga e a um reacionário tradicional como Juarez Távora”.<sup>163</sup> Como visto, a argumentação apresentada estrutura-se de modo a convencer os leitores de que, no contexto, somente seriam coerentes as posições polares do campo político, personificadas pelas figuras de Lacerda, Adhemar e Juarez Távora (direita) e Brizola (esquerda), já a posição de centro, seria a não posição, a incoerência, a hesitação, personificados por Goulart e Ney Braga, este último governador do Paraná e recém eleito Presidente Nacional do PDC. No texto, a única figura a quem não se aplica adjetivos negativos é Brizola, que é apresentado como coerente, “incompatibilizado com o *status quo*” e realmente defensor das “reformas populares”. Mas restava o problema da identificação de todos que defendiam as reformas com o comunismo, questão a qual o jornalista não poderia terminar o artigo sem se manifestar, o que fez juntamente com o anúncio de um desfecho violento da situação brasileira:

O Brasil faz as vezes da velhinha que caída no fogo, pede água para salvar-se e recebe óleo a alimentar a fomalha. E quem agita esta Nação não é o comunista, que se ele existe é de uma penosa insignificância. São os homens responsáveis ou que responsáveis deveriam ser. É Adhemar ocupando a televisão para agravar a crise, espalhar boatos, deturpar fatos [...] E o povo que estoure e morra. Porque é das suas cinzas que esses brasileiros transviados querem erguer o Brasil deles, o Brasil dos privilégios, da falta de liberdade, da sujeição ao estrangeiro e da ausência de dignidade.<sup>164</sup>

O BU teve 55 números semanais publicados, dos quais os 24 primeiros tiveram frei Carlos como seu diretor. Embora a organização e manutenção de BU fosse obra de leigos, era indisfarçável a vinculação do jornal à Província Dominicana de São Paulo, e, portanto, com a Igreja Católica, em função da participação contundente de frei Carlos. Quando BU inseriu-se de forma nítida ao lado da frente pró-reformas, difundindo um contra-discurso político/religioso à grande imprensa atrelada aos interesses “do privilégio”. Imediatamente o jornal tornou-se alvo de uma campanha difamatória de seus antagonistas, dentro de um processo similar ao ocorrido com a JUC em 1960. Com efeito, a hierarquia da Igreja e particularmente a Ordem Dominicana são enredadas no conflito, encontrando a solução de convidar frei Carlos a se retirar do país, e partir para estudos na Europa em dezembro de 1963. Os 55 números de BU expressam as estratégias, tomadas de posição e alinhamentos políticos da esquerda católica junto à frente pró-reformas, considerando que:

---

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Ibid.

[...] o funcionamento do jornal era viabilizado por profissionais: funcionários administrativos e especialmente pelo trabalho de dois jornalistas, Dorian Jorge Freire e Josimar Moreira de Mello, ambos vindos do jornal Última Hora, tendo como diretor administrativo Ruy do Espírito Santo. Entretanto, **nas quintas feiras se reuniam os representantes dos grupos ligados ao jornal para definir os assuntos, os destaques e o direcionamento a ser dado na redação dos artigos**. Na sexta-feira, os jornais eram preparados, no sábado embarcados para as grandes cidades do país, onde chegavam com a data de domingo para serem distribuídos. (ANTUNES, 1999, pp. 23-24, grifo nosso).

Botas estabelece alguns marcos cronológicos no período de existência de BU. O autor distingue três etapas utilizando como critérios os acontecimentos políticos do período e o conteúdo político do jornal (1983, pp. 22-23). De março a agosto de 1963:

O jornal denunciava a penetração imperialista na indústria farmacêutica brasileira. Apoiava a reforma agrária nos quadros do projeto apresentado pelo PDC. Defendia a UNE, os sargentos, a greve dos operários paulistas. Fazia a crítica dos partidos e denunciava a ação do IBAD e do IPES na corrupção política.

De setembro a dezembro de 1963:

O jornal acompanhava o processo de radicalização das “forças nacionalistas” congregadas na FMP. Nos documentos pontifícios, Brasil, Urgente buscava razões para propor uma alternativa socialista. Apoiava o programa da Segunda Internacional Socialista de 1951, redigido por Morgan Philips, secretário do Partido Trabalhista Inglês. No plano prático, decorrente da evolução dos acontecimentos brasileiros, o projeto socialista do jornal era o da Ação Popular.

E, de dezembro de 1963 a março de 1964, afirma Botas que o jornal evidenciava o processo global de radicalização política, a intensificação das lutas camponesas, a tentativa de criação da Frente Única das forças nacionalistas e a mobilização da direita para a preparação do golpe. A afirmação de Botas sobre a adesão de BU ao programa da Segunda Internacional Socialista de 1951 é um paralelo que ele faz entre o referido programa e o personalismo cristão, tendo como base na própria reflexão que BU oferecia nos números 25 a 32, nos meses de setembro e outubro de 1963. O BU, na trilha do *Documento-Base* da AP, apresentava e discutia a diversidade das formas que o movimento socialista internacional vinha assumindo desde 1945, e divulgava o exemplo do socialismo proposto pelo Partido Trabalhista Inglês, que respeitava as convicções religiosas de seus integrantes, muitos dos quais cristãos. Insistia na sintonia existente entre a doutrina social da Igreja e as concepções socialistas inspiradas em princípios religiosos e

humanitários, reafirmando que as condenações das encíclicas se endereçavam ao comunismo ateu e ao capitalismo (BOTAS, 1983, p. 238-243).

A escalada da polarização política vinha crescendo, e a essa se somou o episódio que marcaria o rompimento definitivo das esquerdas com o presidente. No dia 1º de outubro de 1963, é publicada na *Tribuna da Imprensa* uma entrevista que Carlos Lacerda havia concedido ao jornal estadunidense *Los Angeles Times*, onde o governador da Guanabara denunciava a infiltração comunista nos sindicatos e no governo, o que justificaria seu pedido de intervenção do EUA no Brasil. Imediatamente os ministros militares pediram ao presidente que decretasse o estado de sítio, com o objetivo de prender Lacerda e Adhemar de Barros, que insultavam sistematicamente Goulart. Com a chegada do pedido no Congresso, direita e esquerda rejeitaram com veemência a proposta. Na visão de Ferreira (2003, p.372), os ministros militares aproveitavam o fato político para restaurar a disciplina nas Forças Armadas, combatida desde 11 de setembro, quando os sargentos se sublevaram em função a medida do Tribunal Superior Federal de considerá-los inelegíveis, cassando o mandato de sargentos eleitos em 1962. A essa atitude, seguiu-se uma insurreição armada dos oficiais de baixa patente de Brasília, que chegaram a ocupar a Base Aérea e o Grupamento de Fuzileiros Navais, além do próprio Congresso Nacional e o Supremo Tribunal Federal. Denominando-se como “Comando Revolucionário de Brasília”, o movimento foi sufocado pelas tropas legalistas em poucas horas. As esquerdas em geral prestaram sua solidariedade aos sargentos (FERREIRA, 2003, p. 369-371).

Ainda na avaliação deste autor, as esquerdas não apoiaram o presidente porque entendiam que, com o estado de sítio, Goulart pretendia: “derrotar a direita e em seguida a esquerda. Naquele momento, as esquerdas reunidas, não confiavam mais no presidente”. Esse episódio contribuiria para o aumento da adesão de setores militares de alta patente ao até então minoritário grupo civil-militar golpista, que já tomava medidas práticas para um golpe de Estado. Por outro lado, o episódio também credenciava um suposto “dispositivo militar” de Goulart, que impediria qualquer tentativa de golpe da direita; esta, por sua vez, alardeava que era o próprio “dispositivo militar” de Goulart que daria um golpe. Isolado à esquerda e à direita, o presidente buscou recompor sua aliança com o PSD, ao centro, e apoiar-se no PCB e nos setores do PTB que não seguiam a liderança de Brizola. Era mais uma tentativa de viabilizar as reformas, sobretudo a agrária. Nesse sentido, por intermédio de seu Ministro da Fazenda:

[...]San Tiago Dantas, liderando um grupo de políticos moderados do PTB e outros partidos, formou a Frente Progressista de Apoio às Reformas de Base.

Qualificada pelo próprio Dantas de “esquerda positiva” – para diferenciá-la da “esquerda negativa”, referindo-se, certamente, à Frente de Mobilização Popular de Leonel Brizola –, a Frente Progressista procurava impedir o crescimento da conspiração da direita civil-militar reagrupando as forças de centro no sentido de apoiar o governo.(FERREIRA, 2003, p.378).

Em resposta a Dantas, Brizola buscou rearranjar no arco de organizações atuantes na FMP uma nova Frente Única de Esquerda, à qual aderiram os representantes da esquerda católica. O confronto das forças políticas era eminente e desejado. Foi neste momento que Paulo de Tarso abandonou a pasta da Educação e voltou ao Congresso para propor a CPI que deveria investigar as denúncias de corrupção patrocinadas pelo IPES e IBAD.

Sobre o jornal “Brasil, Urgente”, é necessário ainda ressaltar sua importância para a AP. Com o esforço da hierarquia católica e da Província Dominicana em desmobilizar o jornal em função de seus alinhamentos - mais à esquerda do que talvez previam no momento de sua criação-, o BU passa a sofrer inclusive uma crise financeira. Já no período final do jornal, com intensa participação dos militantes da AP, organizaram-se grupos chamados de Sociedade Amigos de Brasil, Urgente (SABUS). Esses grupos passaram a vender bônus especiais e assinatura de apoio. Nas universidades os estudantes faziam rifas, bailes, shows e teatro para angariar fundos. Também o bispo de Santo André D. Jorge Matos doava seu báculo de prata para BU. Paulo de Tarso e o cônego Milton Santos de Campinas, juntamente com os demais diretores do jornal, realizam conferências sobre a “Revolução Cristã”, com o intuito de mobilizar uma arrecadação de fundos.

As SABUS iam tomando feições de um movimento social, realizando piquetes e pichamentos acompanhados da venda do jornal nas fábricas, filas de ônibus, bondes, feiras livres e praças. Segundo afirmação de Botas (1983, p. 278), este trabalho “visava, em curto prazo, a criação de um novo partido dirigido pela Ação Popular”. Essa afirmação vem corroborar com o depoimento de Plínio de Arruda Sampaio que, em fevereiro de 1964, juntamente com Paulo de Tarso e Almino Afonso do PTB, apresentou-se em uma reunião da AP no Rio de Janeiro, para compor aquilo que ele chamou de “fração parlamentar da AP”, ou seja, são evidências de que a AP caminhava no sentido de constituir-se como um partido que disputaria as eleições de 1965.

### 3.2. Memórias da Ação Popular em São Paulo.

Não pretendemos escrever uma história da AP em São Paulo, tarefa que exigiria uma pesquisa documental bem mais ampla, sendo que esta documentação é bastante rara, o que tornam ainda mais relevantes algumas iniciativas de tentar recuperar os documentos do movimento estudantil brasileiro<sup>165</sup>. Ainda mais difícil é o acesso aos documentos das entidades estudantis estaduais. Frente a esta dificuldade de contar com documentos escritos, a história do movimento estudantil é bastante devedora da própria memória dos ex-militantes. Se, por um lado as fontes orais nos recuperam informações que dificilmente encontraríamos em outros documentos, por outro dão margem a imprecisões no que toca principalmente nomes e datas. As entrevistas realizadas com os ex-militantes da JUC e AP para essa pesquisa puderam contribuir apenas com um histórico do processo de organização e atuação da AP em São Paulo, o que se realizou fundamentalmente por obra de estudantes da PUC-SP e USP. Os depoimentos também permitiram a abordagem do momento imediatamente posterior ao golpe, quando vários integrantes do Comando Nacional de AP vão para o exílio no Uruguai e os dirigentes regionais de São Paulo organizam outras instâncias de coordenação (nacional, regional e municipal), todas situadas na cidade de São Paulo; fato que, de uma maneira ou de outra, contribuiu para evitar a completa dispersão do movimento.

No que toca os movimentos de AC e tantas outras organizações leigas e religiosas, acompanhando a própria densidade demográfica da região e a representatividade da Igreja Católica em São Paulo, os militantes católicos paulistas faziam-se representar em grande número, cabendo lhes recorrentemente a direção dos movimentos em nível nacional. Como atentou Beozzo, ao longo da década de 1950, a JUC era liberada por equipes oriundas principalmente de São Paulo. Ao fim da década, “a liderança do Movimento se desloca lentamente de São Paulo, para Belo Horizonte” (BEOZZO, 1984, p. 84). Tal o impacto do “grupo de Minas”, representado pelas figuras de Betinho, Vinícius Caldeira Brant e outros, e da proposição do *ideal histórico* no “Congresso dos 10 anos” da JUC, realizado em julho de 1960. Logo após, vem o reforço decisivo do “grupo do Rio”, com o padre Vaz e a elaboração da “consciência histórica”, seguido pela eleição de Aldo Arantes para a Presidência da UNE

---

<sup>165</sup> Refiro-me ao projeto “Memória do Movimento Estudantil”, sob coordenação técnica da jornalista e historiadora Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carla Siqueira, do Departamento de Comunicação da PUC-RJ. O projeto iniciou-se em 2006 e disponibiliza um sítio na Internet: <http://www.mme.org.br>.

(1961/1962). Mas a dinâmica em outros centros não significou uma desmobilização da JUC em São Paulo, nem mesmo uma diminuição de sua contribuição ao conjunto do apostolado. Bem ao contrário, muitos militantes paulistas acompanharam o processo de paulatina inserção de jucistas à esquerda no movimento estudantil, mais propriamente na luta pela conquista das diretorias de suas entidades. Antônio Carlos Bernardo lembra que na PUC-SP além dele, também eram militantes ativos da JUC e depois da AP a estudante de Ciências Sociais Ada Maria Gravina, na Filosofia o Henrique Suster e no Jornalismo Elza Ferreira Lobo<sup>166</sup>.

Um centro importante de militantes jucistas e apistas em São Paulo foi a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras *Sedes Sapientiae*, fundada pelas freiras da Ordem das Cônegas de Santo Agostinho em 1933. Essa faculdade abrigou o primeiro curso de Filosofia reconhecido pelo Governo Federal no Brasil. Inicialmente era um instituto de ensino feminino que funcionava no mesmo prédio de um tradicional colégio (famoso por educar as filhas da alta elite paulistana) conhecido por Colégio *Des Oiseaux*, situado na rua Caio Prado e também administrado pelas freiras. O *Sedes Sapientiae* posteriormente foi transferido para a rua Marquês de Paranaguá, onde hoje existe o Centro de Ciências Matemáticas, Físicas e Tecnológicas da PUC-SP<sup>167</sup>. Márcia Mansour D'Alessio ingressou no curso de História da Faculdade *Sedes Sapientiae* em 1967, quando os estudantes já eram de ambos os sexos, e lá conhecera o estudante de Direito da PUC-SP Rafael Orlando D'Alessio, que foi seu namorado e depois marido. Rafael era ativo militante da AP, o que tornou Márcia muito próxima dessa organização e do movimento estudantil no pós-golpe, fato que lhe rendeu inclusive um tiro em uma passeata ocorrida em São Paulo um dia após a morte do estudante Edson Luís, por ocasião de uma manifestação no restaurante Calabouço no Rio de Janeiro, em 28 de março de 1968. Lembra Márcia que:

O movimento estudantil freqüentava enormemente o *Sedes Sapientiae*, e a AP era muito presente. [...] As freiras eram muito progressistas, muito modernas para a época, então isso fez com que o *Sedes Sapientiae* abrigasse uma série de freiras que, nesse sentido, fez com que ali ficasse um território muito aberto para a AP. [...] Especialmente um nome, a madre Cristina, que era uma freira muito inteligente e muito engajada politicamente. Ela também era de uma família de elite e tradicional de São Paulo, e era muito chocada com 1964. Como elas (as freiras) eram progressistas desde os anos 1960, quando veio 1964, ali já foi surgindo um núcleo de pessoas muito progressistas, e as freiras

<sup>166</sup> Entrevista de Antônio Carlos Bernardo concedida ao autor em 13/12/2006.

<sup>167</sup> Informações extraídas do Memorial da Faculdade de Comunicação e Filosofia da PUC-SP: MUCHAIL, Salma Tammus. *Um passado revisitado – O curso de filosofia da PUC/SP: 80 anos*. Disponível em: ([http://www.fe.unicamp.br/ensino/graduacao/downloads/proesf-Memorial\\_Profa\\_Salma.pdf](http://www.fe.unicamp.br/ensino/graduacao/downloads/proesf-Memorial_Profa_Salma.pdf)). Acesso em: 13/08/2007.



eram muito acolhedoras dos estudantes. O Serra, por exemplo, ele teve na Madre Cristina um apoio muito grande.[...] Ela recebia os estudantes perseguidos, abrigava, escondia, protegia e fazia inclusive pressão política em algumas autoridades do Regime, ela tinha cacife para isto.<sup>168</sup>

Foi bastante salientada na bibliografia dedicada ao tema a participação da Ordem dos Dominicanos, especialmente na cidade de São Paulo, na constituição das práticas e representações do mundo social da esquerda católica no início dos anos 1960; tanto quanto o posterior envolvimento de freis dominicanos com as organizações clandestinas que buscavam resistir à ditadura instalada no país. Entretanto, pouco se registrou sobre o envolvimento de ordens religiosas femininas no mesmo contexto. A Ordem das Cônegas de Santo Agostinho, originária da cidade de Lorena na França do século XVI e também designada Congregação de Nossa Senhora, instalou-se na cidade de São Paulo em dezembro de 1906; um ano depois, o grupo pioneiro de cinco freiras fundou o já citado Colégio *Des Oiseaux*.<sup>169</sup>

Assim como tantas meninas oriundas da elite paulistana da década de 1950, Célia Sodré Dória estudou no Colégio *Des Oiseaux* e depois na Faculdade *Sedes Sapientiae*, onde se formou psicóloga. Após terminar os estudos superiores, Célia decidiu entrar para a Ordem das Cônegas de Santo Agostinho, e transformou-se na madre Cristina, passando a integrar o corpo docente do *Sedes Sapientiae*. Ao final da década de 1950, madre Cristina já estava engajada politicamente junto aos estudantes de sua faculdade, onde foi ativa colaboradora da JUC e depois muito próxima e entusiasta da AP. Em seu depoimento fica evidente seu papel de liderança como religiosa e professora junto à organização em São Paulo:

Aí eu já era formada. Era freira e professora universitária. Começou a minha luta ao lado dos estudantes. Comecei a puxar a juc — Juventude Universitária Católica. Porque a juc, no início, era um movimento que rezava muito, fazia muito retiro e muita contemplação. Ponto final. Eu achava que a juc tinha de participar do movimento político, porque sempre acreditei que a gente devia lutar pelo socialismo, e esse socialismo tinha de ser democrático e cristão. A Igreja tinha de participar desse movimento, porque ela existe para transformar o universo. Não pode ficar à margem. Então, comecei a puxar a juc. Nossa Senhora, foi um escândalo! Diziam que eu estava profanando a juc, que achava que oração não valia... Eu não estava dizendo que oração não valia, e sim que não resolvia ficar rezando o dia inteiro, sem fazer nada. Porque eles não faziam nada. A juc não participava da política universitária. Mais ou menos 1958. Mais tarde, a juc caminhou um pouco para a esquerda. Mas estou falando de

<sup>168</sup> Entrevista de Márcia Mansour D'Alessio concedida ao autor em 12/08/2007.

<sup>169</sup> Del RIO, Maria Aparecida M. R. M.. *Um curso comercial para as moças da elite (Santos, 1928-1938)*. Disponível em: (<http://www.faced.ufu.br/columbe06/anais/arquivos/537MariaAparecidadelRio.pdf>). Acesso em: 14/08/2007.

uma primeira etapa. Depois, juntamos o nosso grupo de São Paulo com o de Minas, do Betinho [Herbert de Souza]. E nasceu o Grupão. Então, a gente fazia reuniões para estudar. Queríamos uma mudança, mas não sabíamos para onde, nem como. Depois, esse Grupão se transformou na AP (Ação Popular).<sup>170</sup>

Assim como tantos outros religiosos, o engajamento político de madre Cristina lhe rendeu muitas desaprovações dos meios sociais que freqüentava:

Nossa Senhora! O que eu era xingada! Ouvia palavrão, era chamada de comunista: “Freira comunista..” “Você é comunista..” E o pessoal da alta sociedade me convidava para jantar. Eu dizia: “Vou, mas olhem, hein, eu sou comunista. Vocês não vão me fazer mudar de idéia, tá??” No jantar, a gente conversava. Eles diziam: “Mas a senhora não vê que é comunista??” Eu respondia: “Primeiro vocês vão me explicar por que ser comunista é mau..” Eles não sabiam o que era comunismo. “Ah, o comunismo é tirar as coisas da gente..” Quando veio o golpe de 1964, a Igreja apoiou, ajudou a preparar, e fez a Marcha da Família.<sup>171</sup>

De maneira similar a frei Carlos, madre Cristina também sofreu as pressões da hierarquia católica para “sair de cena”, sendo convidada para estudar na Europa dois dias depois do golpe civil-militar de 1964. Entretanto, seu depoimento sugere que ela estava em melhores condições para resistir às pressões e ao convite de estudo:

Eu participava porque era uma pessoa, professora universitária; então, tinha de participar. Aqui no nosso convento não tinha oposição a isso. Mas o bispo e a hierarquia eram muito contrários.[...]. A nossa congregação dependia diretamente de Roma. Graças a Deus, não dependia do bispo. O bispo não mandava na gente; e, na época, havia um papa bom, avançado [papa João XXIII]. Além disso, nós tínhamos superiores avançadas. Eu lhes contava nossas atividades. E elas diziam: “Ai, que coisa bonita! Vá em frente! Allez, allez..” A gente só falava em francês dentro da congregação. Vocês sabem, não é? Era proibido falar português. [...] Então o Lucas Garcez (ex-governador de São Paulo) veio me procurar. Falou com a superiora e comigo. “Eu aconselho a senhora a ir para a Europa, porque o governo militar... olha aqui..” E mostrava uma papelada deste tamanho, contendo toda a minha vida. “Eles sabem tudo o que a senhora fez. Vão pegar a senhora. A senhora vai ser presa. É melhor ir para a Europa. Inclusive, eles estão facilitando a sua saída. Podem dar uma bolsa de estudos para a senhora estudar na Europa..” Eu respondi: “De jeito nenhum! Se eles querem me prender, que prendam. Daqui eu não saio..”<sup>172</sup>

<sup>170</sup> Entrevista de madre Cristina concedida à Maria Rita Kehl e Paulo Vannuchi em 30/03/1990: KEHL, Maria Rita; VANNUCHI, Paulo. *Memória: Madre Cristina, a psicanálise, a Igreja e a Revolução*. In: *Revista Teoria e Debate*, nº 9, jan.-fev.- mar., 1990. Disponível em: (<http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=589>). Acesso em: 13/08/2007.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid.

A permanência de madre Cristina no Brasil certamente contribuiu para que o *Sedes Sapientiae* se transformasse numa espécie de “porto-seguro” para a militância de oposição aos militares em São Paulo nos anos posteriores. Como depõe Márcia D’Alessio, sob a guarda das religiosas da Ordem das Cônegas de Santo Agostinho, aconteceram inúmeras reuniões clandestinas no *Sedes Sapientiae*, especialmente reuniões do movimento estudantil, quando eram freqüentes por volta de 1967, a presença de lideranças e militantes muito ativos não só de AP, mas também de outras organizações, a exemplo dos apistas Aldo Arantes e Luís Travassos (presidente da UNE-1967/1968), e o integrante da “Dissidência” em São Paulo (DI-SP) José Dirceu (presidente da UEE-SP- 1967/1968), os dois últimos estudantes de Direito da PUC-SP. Márcia também lembra a presença de Lenira Rezende, militante da AP que depois foi morta na Guerrilha do Araguaia em meados da década de 1970.<sup>173</sup> Como conta madre Cristina:

Até 1968 era brincadeira. Estavam brincando de ditadura. Eu me lembro. A gente ia visitar os presos e entrava facilmente. Estava todo mundo lá jogando cartas. Ficavam pouco tempo presos e ninguém era torturado. Mas em 1968 a coisa começou a engrossar. As passeatas cresciam; a repressão aumentava. Um dos centros da luta era a rua Maria Antônia. Outro era a nossa clínica, lá na rua Caio Prado. Já nessa época, na rua Caio Prado, enquanto a faculdade funcionava na rua de cima, a Marquês de Paranaguá. Foi um prédio que os alunos construíram para mim, como presente. Era uma clínica de atendimento (psicológico) gratuito, para a população pobre. Só que funcionava assim: no primeiro andar, havia apenas quartos e banheiros, para a gente esconder as pessoas procuradas pela polícia. A UNE tinha uma sala lá.<sup>174</sup>

A madre Cristina, em função de seu envolvimento com a oposição clandestina chegou a receber telefonemas com ameaças de morte, mas não entendia o fato de ela não ser presa ou chamada para depor em alguma Auditoria Militar. Outro epicentro do movimento jucista paulista era a USP, e é nesta universidade que se deu o processo de organização da AP em São Paulo. Nas palavras de José Carlos Seixas, um veterano jucista e estudante de Medicina na USP:

Mas aí foi criada a AP, e isso, de repente, foi um rapto de pombo, porque o movimento cresceu da noite para o dia. Provavelmente, era alguma coisa que faltava na cultura brasileira, alguma coisa que não fosse religiosa, mas que não fosse anti-religioso, que fosse muito impregnada de uma consciência crítica e histórica, de luta política e conquista de poder. E que não fosse comunista ou marxista escarrado, mas que aproveitasse todo o conhecimento sociológico e até filosófico do marxismo.<sup>175</sup>

<sup>173</sup> Entrevista de Márcia Mansour D’Alessio concedida ao autor em 12/08/2007.

<sup>174</sup> KEHL, Maria Rita; VANNUCHI, Paulo. *Memória: Madre Cristina, a psicanálise, a Igreja e a Revolução*. In: *Revista Teoria e Debate*, nº 9, jan.-fev.-marc., 1990. Disponível em: (<http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=589>). Acesso em: 13/08/2007.

<sup>175</sup> Entrevista de José Carlos Seixas concedida ao autor em 18/10/2006.

Em linhas gerais, os militantes em São Paulo reproduziram as práticas políticas dos jucistas e organizadores de AP de Minas Gerais e do Rio de Janeiro. A aliança com os estudantes ligados ao PCB e socialistas independentes esteve freqüentemente presente nas composições das chapas que levaram jucistas e apistas às diretorias da União Estadual dos Estudantes de São Paulo (UEE-SP) de 1961 a 1963, e depois à própria UNE em 1963. Nas palavras de Seixas se percebe as características distintivas do grupo: “alguma coisa que não fosse religiosa”, “não comunista ou marxista escarrado”. Como lembra o jucista e também fundador da AP em São Paulo, então estudante de Economia da USP, Walter Barelli:

Nós tínhamos maioria na UEE-SP, mas fizemos composição de chapa, tinha gente do PCB, os chamados independentes também participavam. A idéia era não ser sectário, porque nós fomos alijados durante muito tempo das direções, mas a esquerda falava muito em frente única.<sup>176</sup>

Também comenta Sérgio Gomes Vassimon, outro fundador da AP paulista, estudante de Jornalismo na PUC-SP, e depois de Sociologia na USP:

No movimento universitário ela (a AP) ganhou força, e foi radicalizando [...] Nós tentávamos agregar nessa linha mais radical que o PCB, nós tínhamos amigos da POLOP. E tinha muita disputa pela UEE-SP e UNE. No começo já tinha a participação de alguns políticos: o Paulo de Tarso, o Plínio de Arruda Sampaio e Almino Affonso.<sup>177</sup>

Como pudemos relatar no segundo capítulo deste texto, após o “Congresso dos 10 anos”, os jucistas representavam-se no chamado “grupão”, característico do período de organização da AP. A nova organização articulava-se nacionalmente durante as caravanas da “UNE-volante”, realizadas na gestão de Aldo Arantes (1961/1962), que mobilizava as bases estudantis para a reforma universitária. Em São Paulo, correlato ao “grupão” em nível nacional, segundo depoimento de Antônio Carlos Bernardo e José Carlos Seixas, organizou-se uma “equipe política”, da qual inicialmente também participavam o jucista Walter Barelli e Sérgio Vassimon. Este último não era jucista, mas assim como Seixas, militava em uma Congregação Mariana mais progressista<sup>178</sup>. Esta “equipe política” dos estudantes católicos, apoiados por uma base principalmente de jucistas, compondo chapas de concorrência/aliança com os demais grupos de esquerda, conseguiu eleger vários jucistas e apistas para diversos cargos e entidades

<sup>176</sup> Entrevista de Walter Barelli concedida ao autor em 17/11/2006.

<sup>177</sup> Entrevista de Sérgio Gomes Vassimon concedida ao autor em 20/11/2006.

<sup>178</sup> Entrevista de Walter Barelli concedida ao autor em 17/11/2006.

estudantis, entre eles, na UEE-SP: Seixas para vice-presidente (gestão 1960/1961), Antônio Carlos Bernardo para secretário-geral (gestão 1961/1962)<sup>179</sup>, José Serra presidente (1962/1963), sucedido por Benedito Nicotéro, também da AP (1963/1964), esses últimos estudantes de engenharia na Escola Politécnica da USP.<sup>180</sup> A Escola Politécnica, e particularmente a Faculdade de Engenharia Industrial (FEI-USP), logo encontraram outros adeptos para a AP. Egydio Bianchi, estudante de Engenharia Química, assim que entrou na universidade em 1962, envolveu-se em uma greve contra o Ministério da Educação, que havia rompido um compromisso de aumentar o número de vagas da FEI. É neste contexto que ele relata seu contato com o grupo de AP:

Nosso movimento foi vitorioso. E logo depois começaram, o que era muito comum nessa época, as chamadas reuniões de ampliação, de propagação das idéias. Então nós tivemos uma reunião na FEI com uma série de convidados, a AP, ninguém ignora, tinha uma vertente católica, confessional. Então fomos convidados para uma reunião com a direção da AP, vários elementos da JUC e alunos independentes da FEI.[...] E ali tivemos contato com várias pessoas que já eram da AP, que fizeram essa reunião. Eu não lembro de todos, mas seguramente era o Pedro Sansão, o outro era o Antônio Marcília, o outro era o Benedito Nicotero, e talvez mais alguns veteranos. O Sérgio Motta também estava nessa reunião na FEI, junto com os adeptos da AP. Nós ingressamos (ele e Sérgio Motta) na AP naquele núcleo e o Serra já estava na UEE-SP, e nós fomos exatamente chamados, convocados pelo Serra, porque a FEI tinha uma marca de ser um núcleo muito ativo, efetivo.<sup>181</sup>

Em função da mobilização da “UNE-volante”, que desembocaria na “greve do 1/3”, José Serra, então estudante de Engenharia Mecânica na USP, teria ficado interessado pela questão da representação estudantil, o que o teria levado a procurar Seixas para obter maiores informações. Seixas, que já estava se formando e às portas do “internato” médico, julgava que não seria aquele o momento de assumir responsabilidades maiores no movimento estudantil; na mesma situação encontrava-se Walter Barelli, também concluindo os estudos em 1962. O fato era que não havia um candidato “natural” da “equipe política” para concorrer à presidência da UEE-SP. O encontro de Serra com a “equipe política” foi assim narrado por Sylvio Sawaya:

Ela (a AP) se inicia fundamentalmente no apartamento do Seixas, na rua Piauí com a Itacolomi. A família era de Marília, um médico querido lá, e quando os filhos vieram estudar, ele comprou esse apartamento, e esse apartamento era uma espécie de sede nossa. Lá que a gente ia, eu saía da FAU e ia para lá. E nesse apartamento, um dia, aparece o José Serra, acho que foi antes da “greve

<sup>179</sup> Entrevista de Antônio Carlos Bernardo concedida ao autor em 13/12/2006.

<sup>180</sup> Entrevista de Egydio Bianchi concedida ao autor em 12/12/2006.

<sup>181</sup> Ibid.

do 1/3”, no final de 1961. E aí começa um processo de se tomar os cargos, os postos, de ganhar da outra esquerda que houvesse ou de compor; um processo muito forte de abrir para a esquerda.<sup>182</sup>

Seixas então ficou entusiasmado com Serra, que teria estudado com afinco os textos sobre representação estudantil que Seixas havia recebido de Betinho em reuniões de JUC. Serra acabou identificado com as propostas, e por articulação de Seixas sairia como candidato da “equipe política” à presidência da UEE-SP no Congresso em julho de 1962.<sup>183</sup> Também no curso das mobilizações pela reforma universitária, Sylvio Sawaya, estudante de Arquitetura da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP (FAU), aderiu à AP em formação:

Aí eu entrei primeiro para a AP, que estava se formando nesse processo. Aí eu tive um problema de consciência: \_ Poxa vida! Eu sou católico, eu tenho que entrar na JUC também. Então eu entrei para a JUC depois. [...] Foi tão forte que praticamente de 1961 a 1964 eu só fiz política. As aulas a gente dava um jeito, mas era correndo para baixo e para cima. Em 1962 eu era secretário do grêmio da FAU e nós fizemos a famosa “greve do 1/3” [...]. Evidentemente uma proposta absurda, mas muito importante na época para quebrar a velha estrutura dos catedráticos, e meu pai era catedrático.<sup>184</sup>

A partir desses testemunhos, é possível afirmar que em São Paulo, assim como nos outros centros dinâmicos do movimento, foi principalmente dos quadros da JUC que vieram os fundadores da AP em São Paulo. Entretanto, outras circunstâncias citadas pelos depoentes parecem ter concorrido para o engajamento dos estudantes nas atividades políticas, em especial o clima de agitação política no país, e particularmente na universidade. Em São Paulo, os estudantes envolviam-se em diversas outras atividades, como afirma Sawaya:

Especialmente o pessoal católico se envolveu em duas atividades, o Movimento de Cultura Popular (MCP) do Paulo Freire, que era uma contraposição ao CPC da UNE, marxista, brilhante, com o teatro que estava ligado à questão de alfabetização. Havia um outro movimento, esse bem de JUC, que era o Movimento de Desfavelamento. E você vai ter também uma forte ação discutindo a reforma universitária, os vários seminários de reforma universitária, que envolviam não só os alunos, mas também os professores e outras autoridades.<sup>185</sup>

Sobre os movimentos sociais que os jucistas e apistas se envolviam na cidade de São Paulo, lembra-se bem a ativa militante já dos primeiros anos da AP, Elza Ferreira Lobo, estudante de Jornalismo da PUC-SP, que posteriormente viveria a clandestinidade e as agruras

<sup>182</sup> Entrevista de Sylvio de Barros Sawaya concedido ao autor em 13/10/2006.

<sup>183</sup> Entrevista de José Carlos Seixas concedida ao autor em 18/10/2006.

<sup>184</sup> Entrevista de Sylvio de Barros Sawaya concedida ao autor em 13/10/2006.

<sup>185</sup> Ibid.

dos órgãos de repressão da ditadura. Segundo Elza<sup>186</sup>, devemos registrar o envolvimento de muitos estudantes da JUC e depois AP nos projetos realizados pela Sociedade de Análises Gráficas e Mecnográficas Aplicadas aos Complexos Sociais (SAGMACS), criada em 1947 na cidade de São Paulo, por ocasião da estada do padre Lebreton no Brasil, que viera dar um curso de dois meses sobre “A introdução à Economia Humana” na Escola de Sociologia e Política de São Paulo. A SAGMACS, durante os dezesseis anos em que funcionou, realizou projetos urbanísticos em várias cidades brasileiras no final dos anos 1950 e início dos anos 1960; também realizou várias pesquisas socioeconômicas de campo em 1952, 1955, 1957, e 1959 (LÖWY, 2000, pp. 233-234). Essas pesquisas envolviam uma grande quantidade de profissionais de diversas áreas do conhecimento (Economia, Sociologia, Medicina, Saúde Pública, História, Urbanismo, Educação). Os profissionais da SAGMACS convidavam estudantes universitários para colaborar com as pesquisas conduzidas nas diferentes áreas, ao mesmo tempo em que iam formando profissionais dentro da perspectiva do movimento *Economia e Humanismo* do padre Lebreton.<sup>187</sup>

Também na cidade de São Paulo foi importante a criação da Indústria de Artefatos de Ferro, Metais e Madeira LTDA. (UNILABOR), que funcionou de 1954 a 1967. A UNILABOR foi criada em 1954 por iniciativa do dominicano frei João Batista Pereira dos Santos, inspirado nas experiências de comunidades operárias francesas, em especial a Comunidade de Trabalho Boimondau, na França, ligada ao movimento *Economia e Humanismo* do padre Lebreton, da qual já tratamos neste texto. A UNILABOR surgiu segundo os princípios da autogestão operária, na época bandeira também de André Franco Montoro do PDC, que apoiou o projeto. O processo de fundação se deu quando o frei dominicano João Batista Pereira dos Santos foi convidado a dirigir um núcleo religioso no bairro operário do Alto do Ipiranga, na rua Vergueiro, onde hoje funciona a Escola Dominicana de Teologia (EDT). Junto à Igreja, foi construída uma fábrica em que os operários participavam dos lucros e das decisões administrativas. Trabalhavam na UNILABOR profissionais de diversas áreas, de engenheiros a ferramenteiros. Inicialmente, a produção era mais artesanal, fabricando móveis por encomenda. Posteriormente, contando com estoque, os clientes escolhiam entre os modelos disponíveis. A fábrica chegou a ter 100 funcionários e 5

<sup>186</sup> A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elza Ferreira Lobo gentilmente nos forneceu sua contribuição por meio de um texto enviado por correio eletrônico. Arquivo pessoal do autor, 26/10/2006.

<sup>187</sup> A SAGMACS tem sido objeto de pesquisas na área de urbanismo e sociologia urbana. Para um estudo aprofundado sugerimos um autor que participou da SAGMACS: LAMPANELLI, Celso Monteiro. *Louis-Joseph Lebreton e a pesquisa urbano-regional no Brasil*. In: *Cadernos de Pesquisa do LAP*, nº 5, mar.- abr., 1995, pp. 27-54.

lojas. No início da década de 1960, a UNILABOR começou a se desestabilizar devido a discussões internas sobre a condução da empresa. Não conseguindo suportar o corte de créditos concedidos a pequenas empresas em 1964, a UNILABOR foi gradativamente fechando suas lojas e se dissolveu em 1967.<sup>188</sup>

Elza Ferreira Lobo também recorda que para a formação intelectual dos militantes da JUC e AP em São Paulo foi muito importante a criação, também em 1954, da Livraria e Editora *Duas Cidades*, fundada pelo dominicano frei Benevenuto ou José Patronilo de Santa Cruz, ou ainda frei Benê, como era conhecido pelos jucistas e apistas. Localizada na Praça da Bandeira, no centro da cidade, no mesmo prédio onde funcionava a SAGMACS, local recorrente de reuniões de AP, a livraria *Duas Cidades* era especializada na difusão de obras de Ciências Humanas, Literatura, Filosofia e Artes, e como esclarece Elza: “O nome *Duas Cidades* foi escolhido, inspirado num livro homônimo de Santo Agostinho, no qual o autor estabelece as diferenças entre: ‘A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens’”. A livraria e o frei Benevenuto seriam posteriormente enredados na militância clandestina contra a ditadura. Como podemos perceber, as iniciativas dos frades dominicanos e o suporte material e doutrinário da Ordem Dominicana em São Paulo foram muito relevantes para a formação e atuação da esquerda católica em São Paulo. O peso dos dominicanos também pode ser verificado no apoio logístico que essa ordem religiosa ofereceu para a militância clandestina não só de AP, no contexto que se desdobra com o golpe civil-militar de 1964.<sup>189</sup>

Outro local bastante utilizado pelos militantes era o Centro Dom Vital de São Paulo, que chegou a ser considerado a própria sede da AP paulista. Elza lembra que nesse espaço eram organizadas várias atividades, como cinema, teatro, literatura e o treinamento de monitores de alfabetização de adultos para atuar no MCP. Também devemos registrar o envolvimento dos estudantes no Movimento Universitário de Desfavelamento (MUD), de caráter mais assistencial. O MUD atuou nos primeiros anos da década de 1960 na então favela de Vila Prudente, e junto

---

<sup>188</sup> Sobre a UNILABOR Cf.: CLARO, Mauro. *Unilabor: desenho industrial, arte moderna e autogestão operária*. São Paulo: Ed. SENAC, 2004; SANTOS, João Batista Pereira dos. *Unilabor: uma revolução na estrutura da empresa*. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1962.

<sup>189</sup> Para um estudo aprofundado do envolvimento dos frades dominicanos com os grupos de esquerda clandestinos na década de 1960 e 1970, sugerimos: BETTO, Frei. *Batismo de sangue: A luta clandestina contra a ditadura militar: dossiês Calos Marighela e Frei Tito*. São Paulo: Casa Amarela, 2000; SOUZA, Admar Mendes de. *Frades dominicanos de perdizes: movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil*. (Dissertação de mestrado em História) FFLCH-USP, 2003.



com o trabalho realizado com os moradores da favela, os jucistas apresentaram e apoiaram a candidatura à vereança de Manoel Espíndola, que era um dos moradores da Vila Prudente.<sup>190</sup>

### 3.3 A consolidação da AP em São Paulo.

Enquanto Vinícius Caldeira Brant se elegia presidente da UNE em 1962, a “equipe política” de São Paulo, contando com Seixas e Vassimon nos bastidores, articulava-se para o Congresso da UEE-SP. Conforme o relato de Seixas:

Nós tínhamos decidido fazer, honestamente, uma chapa de unidade. Essa chapa de unidade tinha que conter comunistas, não comunistas, nós, e até reacionários.[...] E aí a gente achou importante chamar a atenção de todas as escolas, preparar um movimento para discutir, falar sobre a reforma, a abertura das universidades, o aumento de vagas, a gratuidade. Mas a gente queria que fosse uma coisa bem unitária e que envolvesse todo mundo. E a gente se preparou para estar presente. Pois, veja, eu era da USP, e a USP já tinha constituído representação estudantil antes da “greve do 1/3”. [...] Bom, o que aconteceu é que nesta ocasião eu chamo o Serra, e ele logo topou. \_ Nós temos que ganhar isso daí e não podemos arriscar perder! Nós tínhamos maioria, mas não era assim, maioria absoluta, se acontecesse alguma coisa errada nós poderíamos perder. E eu digo: \_ Ninguém sabe quem é o candidato que era da JUC. Mas não precisava ser da JUC. E ele fez questão de dizer: \_ Eu não sou de JUC!\_ Eu sei que você não é da JUC, e nem queremos que você entre na JUC, não é, não é; nós queremos exatamente ter a chance de ter um independente dos independentes. Porque com os independentes a gente lidava até com muita desconfiança, porque tinha o cara com idéias próprias, mas tinha o outro que era gente enrustida ou aproveitadora.<sup>191</sup>

Segundo o depoimento, não se tratou de uma adesão imediata de Serra ao grupo que organizava a AP, mas sim de uma espécie de negociação, tendo em vista os acertos que Seixas fazia com a “equipe política”:

[...] Ele (Serra) está topando, só que com duas condições: primeiro, ela (a candidatura) vai ter que ter chapa de unidade, e vamos fazer todo o esforço para fazer isso; segundo, ele aceitou que a Vice-presidência seja nossa, que foi o Otávio Mercadante, que foi de JUC e depois de AP. E foi feito, e na última hora a chapa de unidade furou, porque tinha um grupinho de uns quatro caras que eram trotskistas, que resolveram fazer uma chapa própria e perderam de lavada. E formou-se uma chapa, na verdade, única, e o Serra foi eleito com maioria absoluta.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> Depoimento de Elza Ferreira Lobo. Arquivo pessoal do autor, 26/10/2006.

<sup>191</sup> Entrevista de José Carlos Seixas concedida ao autor em 18/10/2006.

<sup>192</sup> Ibid.

Até então, a AP em São Paulo não havia se constituído plenamente enquanto tal. Isso parece ter ocorrido logo depois, segundo o depoimento de Seixas, durante a própria gestão de Serra na UEE-SP:

E aí ele começou o trabalho, e junto com isso é que ele entra em contato com o pessoal da AP, junto com o grupo do Sérgio Vassimon, veja o porquê: o Sérgio Vassimon sempre trabalhou paralelo nessa história, ele nunca foi de JUC, era um crítico, ele tinha um grupo próprio. E aí isso evoluiu para formar a AP, e aí o cara já entrou logo no começo, e o Serra leva para dentro da UEE-SP, ao lado dele, um grupo de amigos do colegial (Egydio Bianchi), que era o Sérgio Motta e Cia., e que o ajudaram na gestão da UEE-SP e também no desenvolvimento da AP aqui dentro de São Paulo, mas neste momento eu praticamente me desliguei.<sup>193</sup>

Egydio Bianchi conhecia Serra já na adolescência, quando estudaram no mesmo colégio onde moravam, na Mooca. Conquistada a UEE-SP, a diretoria começava suas atividades. Como recorda Egydio Bianchi:

O Serra me convocou na FEI para formar um grupo de trabalho para assumir e colocar a UEE-SP em dia. Então nossa militância começou exatamente na FEI e se deslocou para a UEE-SP. Eu assumi a função de secretário-geral no lugar do Jair Dantas, que estava se formando. Então nós começamos a fazer não só reuniões de AP, mas reuniões executivas para fazer a UEE-SP andar para frente, caminhar e realizar as suas metas e tal. O Serra inventou uma coisa interessante, que se chamava a “UEE-volante”, que era um circo que ia para as cidades mais importantes do interior, e ali era feito o proselitismo sobre a reforma universitária, as bandeiras da época, as reformas de base, em particular a reforma universitária; e mais a AP, nós fazíamos contatos com as pessoas que seriam potenciais militantes nas diferentes localidades. Ela (a “UEE-volante”) realizava isso certamente aos finais de semana, e assim foi: Campinas, Piracicaba, Araraquara, Ribeirão Preto, São Carlos e outras.<sup>194</sup>

De acordo com o relato de Bianchi, o trabalho feito na UEE-SP seguia os passos do trabalho feito na UNE na gestão de Aldo Arantes, com a “UNE-volante” e também com os seminários sobre a reforma universitária, trabalho este que teve prosseguimento na gestão de Vinícius Caldeira Brant (1962/1963). No início da gestão de Serra na UEE-SP, acontecia a “greve do 1/3”. Na USP também houve manifestações e greves pela representação estudantil, com a ocupação de faculdades. Sylvio Sawaya comenta como se deu o processo na FAU e na USP como um todo, episódios ocorridos provavelmente em agosto de 1962:

E nessa greve eu conheci de perto duas pessoas que foram muito importantes, que eram o Reitor Antônio Carlos Vieira Cintra, um dos reitores mais importantes que a USP teve, que era aberto e que estava lutando com a

<sup>193</sup> Ibid.

<sup>194</sup> Entrevista de Egydio Bianchi concedida ao autor em 12/12/2006.

estrutura, e nós em greve contra ele; e o professor da FAU, Juarez Brandão Lopes, que era amicíssimo do Fernando Henrique Cardoso, que era auxiliar de ensino, na época em início de carreira. Aí chegou um dia, a gente tomou a FAU no final da greve, para tentar dar um ânimo para a greve; e aparece o Antônio Vieira Cintra na porta: \_ Você não quer entrar? \_ Não, não entro em faculdade invadida! No dia seguinte está todo mundo sentado lá, o Fernando Henrique articulou, o Reitor veio e nós comemoramos juntos numa grande assembléia onde se encerrou a greve. Eles não deram 1/3, mas deram três, e foi uma enorme vitória, porque a gente tinha um só e passou a ter três; e finalmente se reconheceu a importância da representação estudantil.<sup>195</sup>

Durante o ano de 1962, em função das bandeiras especificamente estudantis que eram promovidas pelas entidades estudantis, houve o envolvimento massivo dos estudantes. Podemos dizer que as entidades estudantis, sobretudo a UNE, foram realmente representativas das aspirações das bases estudantis nas varias faculdades e universidades brasileiras. Entretanto, como analisa Martins Filho (1997, p. 80), com a derrota da maioria das greves estudantis, houve um refluxo do envolvimento dos estudantes. Este fato, somado ao processo de polarização política no ano de 1963, teria levado a uma “radicalização da vanguarda estudantil, dos grupos militantes oriundos principalmente da Ação Popular e de outros grupos de esquerda”. Para este autor, o movimento estudantil participou intensamente das lutas pelas reformas de base, mas fundamentalmente por meio dos militantes organizados nas direções das entidades, sobretudo a UNE.

A partir dessa perspectiva, podemos sugerir que, embora tenha ocorrido essa desvinculação entre as cúpulas e as bases, o poder de mobilização que o movimento estudantil vinha apresentando nos anos anteriores, por ocasião da renúncia de Jânio; da participação ativa na “rede da legalidade” de Brizola; da “greve do 1/3”; da mobilização pela antecipação do plebiscito do presidencialismo; do trabalho na base dos movimentos de educação e cultura popular; do envolvimento dos estudantes com a forte politização à esquerda dos trabalhadores da cidade e do campo; tudo isso contribuiria para que a UNE acumulasse um capital político relevante, o que explicaria a projeção das cúpulas estudantis ao centro da luta política. O poder de mobilização social do movimento estudantil, ainda que em momento decrescente, não era desprezado por Goulart ou por lideranças das forças de esquerda, como Miguel Arraes, Francisco Julião e Leonel Brizola. Sintomático dessa projeção da UNE no campo político nacional é um comentário de Sérgio Vassimon, que, se referindo a eleição de Serra para a presidência da UNE,

---

<sup>195</sup> Entrevista de Sylvio de Barros Sawaya concedida ao autor em 13/10/2006.

afirmou: “[...] em seguida pegamos a UNE e o Serra ficou sendo o ‘Zezinho do Jango’, mas logo depois o Jango pulou fora, com a crise militar mais aguda”.<sup>196</sup> Nas palavras de Serra:

Eu havia assumido a presidência da UNE em julho de 1963, aos 21 anos. Apesar de não ter conseguido trancar a matrícula na Politécnica de São Paulo, mudara para o Rio de Janeiro, morando na própria sede da UNE, na Praia do Flamengo. Voltava para São Paulo nos fins de semana, ou quanto houvesse alguma prova importante na faculdade. Até então eu tinha presidido a União Estadual dos Estudantes de São Paulo, onde aprendera a fazer discursos, a debater em assembléias e a organizar movimentos de massa e atividades culturais (uma das grandes prioridades das entidades estudantis nessa época). Mas não tinha experiência nas questões nacionais. De fato, minha única experiência de debates mais ardidos fora, curiosamente, com o jornalista Ruy Mesquita, uma vez na televisão e outra no auditório do *Sedes Sapientiae*, faculdade feminina da PUC de São Paulo e reduto da Ação Popular.<sup>197</sup>

A polarização política ia se fazendo visível na sociedade, levando a uma radicalização das práticas políticas, inclusive com ações de natureza violenta. Segundo Serra, a violência era um recurso utilizado apenas pela direita. Conforme seu depoimento:

Aliás, demonstrações de violência mesmo só existiam do lado da direita. No Congresso da UNE em que fui eleito, em Santo André, grupos paramilitares metralharam o estádio que abrigava os trabalhos e soltaram bombas de gás lacrimogêneo no plenário. No Mackenzie, em São Paulo, atiraram ácido no Ministro da Educação, Paulo de Tarso. O prédio da UNE sofria metralhamentos periódicos nos primeiros meses de 1964.[...] Não havia exercícios de violência de nosso lado nem existiam preparativos nesse sentido. E se essa existisse, não haveria como materializá-las. No movimento estudantil, éramos fruto das liberdades democráticas e percebíamos que, sem elas, não iríamos longe. Queríamos ampliá-las, não suprimi-las.<sup>198</sup>

Provavelmente Serra se refere ao mesmo episódio ocorrido na Universidade Mackenzie que nos foi relato por Sylvio Sawaya, eleito presidente do Diretório Central dos Estudantes da USP (DCE) em 1963:

Eu sou eleito, graças à articulação que o José Carlos Seixas fez, presidente do DCE da USP. Era eleição indireta, meu opositor foi o Michel Temer, que era o presidente do CAOC (Centro Acadêmico Oswaldo Cruz-medicina-USP). Mas nós ganhamos, e nessa época eu fiz o 1º Fórum Universitário da USP, e o Fórum era presidido pelo Reitor, o presidente do DCE era o vice-presidente do Fórum, e o secretário da mesa era o Fernando Henrique Cardoso.[...] Quando o Paulo de Tarso saiu (do Ministério da Educação em outubro de 1963), teve um ato de desagravo ao Paulo de Tarso no Mackenzie. E a direita foi armada com metralhadora, com mercenários, com tudo, para o tal do ato, na fila da frente. E

<sup>196</sup> Entrevista de Sérgio Gomes Vassimon concedida ao autor em 20/10/2006.

<sup>197</sup> SERRA, José. *40 anos esta noite*, 4/5/2004. Disponível em: (<http://www.itv.org.br/site/biblioteca/conteudo.asp?id=12>). Acesso em: 10/06/2007.

<sup>198</sup> Ibid.

começou dar aquela bagunça para impedir o ato, e eu peguei o microfone e comecei a cantar o Hino Nacional, e todo mundo parou e cantou, quem não cantou ficou meio mal. Aí eu falei: \_ Está encerrado este ato, coisas assim. Quando eu falei isso, a turma da frente veio para cima de mim, e um cara meu colega, o Guilherme Garcia Lobo, que era do pessoal de direita, apavorado, veio e me tirou de lá, porque ele sabia que o negócio ia ser pau feio. [...] Aí é feito o ato no Cine Niterói, o Arraes estava lá, nosso grande líder naquele momento. E a briga do Serra com o Jango foi porque o Jango queria fazer o estado de sítio, então era muita participação política e muita fantasia no sentido que a gente conseguiria fazer o projeto brasileiro, a transformação.<sup>199</sup>

José Serra reconstrói a conversa com Jango sobre o pedido de ampliação dos poderes presidenciais que foi enviado ao Congresso Nacional em outubro de 1963, assim como previa a Constituição. Serra também explica os motivos que levaram a UNE a se contrapor a esse pedido:

\_ Presidente, nós pensamos que o pedido de estado de sítio deve ser retirado. Vai suprimir as garantias constitucionais e fortalecer a direita. Vai acabar se voltando contra o povo. \_ Olha, jovem, tu não precisas te preocupar, porque antes de vir aqui já tomei providências para retirar. Não deixem a notícia circular, pois vou anunciar depois de amanhã. Acho bom vocês continuarem falando contra. Mas o estado de sítio não era para agredir vocês, não era contra o povo, não. Ao contrário. Eu sei das dificuldades que tenho. Agora vou lhes dizer uma coisa: eu não vou terminar este mandato, não. O presidente era João Goulart, e o jovem, eu mesmo, num domingo de outubro de 1963, num apartamento de parentes da família Goulart no Leblon. Estavam lá uns oito dirigentes da Frente de Mobilização Popular, formada pelo CGT (Comando Geral dos Trabalhadores), UNE, Frente Parlamentar Nacionalista, oficiais militares, intelectuais, Leonel Brizola e Miguel Arraes. Eu era presidente da UNE e o deputado Leonel Brizola, ao abrir a reunião sigilosa, surpreendeu-me sugerindo que eu expusesse os motivos de nossa rejeição ao estado de sítio que Jango solicitara ao Congresso. [...] A proposta do estado de sítio fora transmitida alguns dias antes aos dirigentes da FMP numa reunião durante a madrugada, onde estavam os dois vice-presidentes da UNE, Duarte Pereira e Marcello Cerqueira (eu estava na Bahia). Eles deram a única opinião claramente discordante, argumentando que aquele processo desembocaria na quebra da legalidade democrática, num golpe. Suspeitávamos que o esquema militar do governo acabaria fazendo três outras intervenções (além das intervenções no estado da Guanabara e São Paulo, para prender Lacerda e Adhemar de Barros): no CGT, na UNE, e em Pernambuco, então governado por Miguel Arraes. Convenhamos: suprimir as garantias constitucionais e substituir governadores por generais, resultaria no quê? Num Estado Novo janguista, era a minha conclusão.<sup>200</sup>

Não se trata de discutir neste texto as intenções ou não de Goulart ou Brizola desfechar um golpe, nem a interpretação posterior que Serra deu aos eventos, mas sim de

<sup>199</sup> Entrevista de Sylvio de Barros Sawaya concedida ao autor em 13/10/2006.

<sup>200</sup> SERRA, José. *40 anos esta noite*, 4/5/2004. Disponível em: (<http://www.itv.org.br/site/biblioteca/conteudo.asp?id=12>). Acesso em: 10/06/2007.

demonstrar a participação das lideranças apistas no processo político que resultaria no golpe civil-militar de 1964. A AP colocava-se junto às forças de esquerda que pressionavam Goulart pelas reformas de base. Naquele momento, a posição política da AP era assim percebida por Sawaya:

Nossa proposta era muito estruturada na elaboração do PCB, a idéia de projeto nacional, aliança com a burguesia, aquelas coisas. E era uma interpretação brasileira importante, e eles, com a formação marxista, conseguiram fazer uma interpretação crítica das coisas e tal; mas muito politicamente inviável como os próprios fatos demonstraram. Era uma elaboração, mas que acabava não se articulando politicamente na realidade [...] É que eles (PCB) faziam alianças com a burguesia, e agente não queria mais fazer, a gente era mais radical que eles.<sup>201</sup>

Essa comparação feita por Sawaya entre a AP e PCB pode ser compreendida como sintomática do rompimento de setores da esquerda com Goulart. Analisamos que, no caso da AP, essa postura foi fruto da avaliação negativa que as organizações de esquerda faziam principalmente durante o ano 1963, em relação à viabilização das reformas de base no Congresso Nacional, o levou à execração das estratégias de “conciliação” de Goulart, seus avanços e recuos, e ao confronto aberto com a direita. Em nossa avaliação, outra estratégia de distinção foi recorrentemente utilizada pela AP e demais organizações de esquerda críticas do PCB e de Goulart naquele contexto. Tratar-se-ia de uma clivagem entre esquerda moderada e esquerda radical (revolucionária, nacionalista radical, frente radical pró-reformas, etc), que figura sob diversas denominações existentes na bibliografia do período. Ao nosso ver, o estabelecimento dessa clivagem foi resultado do diferente engajamento e discurso políticos postos em prática, e não fruto de diferentes formulações teóricas sobre a “revolução brasileira”. Essa clivagem pode ser captada também, por exemplo, nessas afirmações do secretário-geral da UNE em 1963, Egydio Bianchi:

O Serra realmente era um cara de abrir o discurso, de pressionar o Jango pela reforma universitária. As discordâncias não eram tanto de essência, mas nas formas de fazer a reforma universitária, e as próprias reformas de base. Nós éramos um pouco mais exigentes, nós queríamos que essas coisas acontecessem mais rápido, e o Partidão gostava de negociar, ver como é que fica, os cuidados, as composições. Não me lembro, francamente, de nenhuma questão candente que não fosse a ênfase e a maior clareza que nós dávamos nos pontos que nós defendíamos.<sup>202</sup>

<sup>201</sup> Entrevista de Sylvio de Barros Sawaya concedida ao autor em 13/10/2006.

<sup>202</sup> Entrevista de Egydio Bianchi concedida ao autor em 12/12/2006.

Também Walter Barelli comenta que, conforme as esquerdas avaliavam e promoviam, vivia-se um clima pré-revolucionário no Brasil, e a AP não teria gastado suas energias com formulações teóricas:

Não tínhamos muitos documentos nesse período, o importante era não perder o bonde da história: vai vir uma revolução aí, infelizmente não temos quadros, não estamos preparados, mas também não vamos ficar de fora, e vamos ficar do lado certo. [...] Aqui (em São Paulo) nós tínhamos a FMP e os movimentos eram feitos pela FMP. Até um dia antes do golpe, estava todo mundo reunido. As reuniões eram no Centro Dom Vital daqui de São Paulo. Agora, a linha política já estava dada, o que se buscava. [...] Nós fomos mais pragmáticos no tipo de ação, porque a idéia de a gente ir para a política era outro raciocínio, era considerando o jogo sujo, precisava-se sujar as mãos, se falava assim, não que fosse ser corrupto.<sup>203</sup>

Para que se tenha uma dimensão exata do teor dos pontos defendidos pela AP no conjunto da FMP, um documento importante é o *Termo de Compromisso* da FPN que, em fevereiro de 1963, enumerava em 54 pontos os moldes das reformas de base, considerados por muitos na época, “radicais”, “socializantes”, “comunistas”, mas também, “cristãos”. No plano da democratização do poder: “1- Reforma do Art. 217 da Constituição para o fim eliminar o quorum de 2/3, que dificulta a efetivação das reformas de base”; “2- Reforma da Lei Eleitoral no sentido de combater a influência do Poder Econômico nas eleições, o suborno e a fraude”; “3- Extensão do direito de voto aos analfabetos, cabos e soldados e eliminação de outras restrições antidemocráticas”; “4- Lei Orgânica dos partidos políticos, visando à efetiva redemocratização do sistema partidário”; “5- Direito à eleição e posse dos candidatos regularmente inscritos”; “6- Defesa da liberdade de opinião, incluindo-se a regulamentação da publicidade comercial e da propaganda política, bem como nacionalização das empresas de propaganda”; “7- Ampla sindicalização de todos os trabalhadores, incluindo-se os camponeses, pequenos lavradores e funcionários públicos de todas as categorias. Libertar os sindicatos de todas as pressões que pervertem a ação popular”; “8- Combate à corrupção administrativa sob todas as formas, eliminando as práticas da política de clientela, a exploração do prestígio, e peculato e a ineficiência funcional”.<sup>204</sup>

Expressão do trabalho feito pela AP na UNE e no MCP, o documento continuava enumerando os pontos defendidos para se alcançar a “democratização do ensino e da cultura”:

<sup>203</sup> Entrevista de Walter Barelli concedida ao autor em 17/11/2006.

<sup>204</sup> Frente Parlamentar Nacionalista. *Termo de Compromisso*, 03/02/1963, p. 1. Documento gentilmente fornecido por Plínio de Arruda Sampaio para o arquivo pessoal do autor.

“9- Prioridade de verbas para a erradicação do analfabetismo e o desenvolvimento do ensino primário e técnico profissional”; “10- Fortalecimento da Escola Pública”; “11- Combate à comercialização do ensino”; “12- Reforma do ensino superior, para colocar a Universidade a serviço do desenvolvimento nacional”; “13- Estímulo aos movimentos de cultura popular”. Na sequência os pontos são relativos à reforma agrária: “14- Revisão do artigo 141, parágrafo 16 da Constituição, para o efeito de permitir a desapropriação por interesse social, mediante indenização pelo valor fiscal com o pagamento em títulos da dívida pública”; “15- Fixação de limites máximos e mínimos das áreas da propriedade rural, levando em conta a região e o aproveitamento econômico”; “16- Participação dos trabalhadores do campo, por suas associações de classe, na direção dos órgãos de realização da Reforma Agrária”. O quarto bloco de medidas abordava o “abastecimento e custo de vida”: “17- Combate ao monopólio privado”; “18- Nacionalização das indústrias de: carne, leite e trigo”; “19- Nacionalização progressiva da indústria farmacêutica e produção imediata de medicamentos básicos”; “20- Defesa dos preços mínimos para o agricultor na fonte de produção”; “21- Financiamento obrigatório pelos bancos particulares, através de cédula rural pignoratícia as pequenas e médias propriedades, devendo o montante do financiamento ser incluído como parte integrante do depósito compulsório na SUMOC (Superintendência da Moeda e do Crédito)”; “22- Obrigatoriedade por parte dos bancos particulares de aplicarem percentagem de seus depósitos ao financiamento à agropecuária, através da cédula rural.”; “24- Estímulo à pesca, através do financiamento e amparo à situação social de pescadores”.<sup>205</sup>

O termo de compromisso da FPN avançava com as exigências para se alcançar um “desenvolvimento econômico independente”: “25- Instituição do monopólio estatal do câmbio”; “26- Defesa intransigente dos preços-ouro dos nossos produtos de exportação, numa política conjunta com os países subdesenvolvidos”; “27- Ampliação do comércio exterior com todas as áreas do mundo, inclusive por meio de acordos bilaterais”; “28- Luta pelo estímulo ao intercâmbio comercial entre os países da América Latina”; “29- Revisão do sistema fiscal de forma a corrigir o desnivelamento da economia das diversas regiões do País”; “30- Criação de entidades estatais para controle e desenvolvimento do comércio exterior”; “31- Monopólio estatal da exportação do café”; “32- Política econômica de apoio às empresas estatais e rigorosa fiscalização da sua eficiência administrativa”; “33- Rigorosa aplicação da Lei que limita a

---

<sup>205</sup> Ibid., pp.2-3.



remessa de lucros para o exterior e sua complementação”; “34- Revisão da legislação sobre ‘royalties’, patentes e licenças”; “35- Encampação das concessionárias estrangeiras de serviços públicos, com base no tombamento físico e contábil”; “36- Proibição de empréstimos, avais e fiança, por estabelecimentos oficiais a empresas de capitais estrangeiros”;

O teor nacionalista e estatista vai sendo aprofundando com: “37- Nacionalização dos estabelecimentos de créditos e das sociedades de investimentos, seguros e capitalização”; “38- Extensão do monopólio estatal do petróleo à importação, ao refino e à distribuição”; “39- Revisão do art. 153, parágrafo 1º da Constituição, de modo a assegurar a exploração das riquezas minerais exclusivamente por brasileiros e supressão do direito de preferência do superficionário”; “40- Luta pela rigorosa aplicação das medidas legislativas e executivas que visam a coibir o abuso da evasão de recursos nacionais, mediante depósitos bancários em outros países, inclusive estabelecendo-se punição para os que praticarem esses atos lesivos ao interesse nacional”; “41- A defesa do monopólio estatal da borracha”; “42- Criação da empresa estatal para desenvolvimento sistemático da pesquisa geológica e exploração de riquezas minerais”; “43- Exploração sistemática das nossas riquezas minerais e apoio ao Projeto de Lei Orgânica do Ministério de Minas e Energia, ora em curso no Congresso Nacional”; “44- Exigir uma política federal de desenvolvimento das regiões mais atrasadas do País, particularmente o Norte e o Nordeste, com prioridade de investimentos e fortalecimento de órgãos estatais de planejamento como a SEDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste)”; “45- Rejeição de condições políticas nos contratos de empréstimos e qualquer tipo de ajuda exterior”; “46- Controle progressivo dos transportes aéreos, mediante transformação dos subsídios à aviação comercial em ações de propriedade da União”; “47- Apoio à política de planejamento global e regional e liquidação dos remanescentes feudais no controle de algumas agências governamentais”; “48- Defesa da indústria brasileira contra a opressão das empresas estrangeiras”; “49- Fixação, na Reforma Bancária, de fortalecimento dos Bancos estatais, utilização de recursos para o desenvolvimento independente da economia, em proveito dos setores básicos e para financiamento direto de pequenos e médios produtores agrícolas e industriais, instituição da seletividade de crédito e criação de um órgão normativo da política monetária”.<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Ibid., pp. 3-5.

Por fim, a FPN indica as linhas de uma “política externa independente”: “50- Defesa de uma política de paz, de desarmamento e de convivência pacífica entre os países”; “51- Relações diplomáticas e culturais com todos os povos”; “52- Afastamento do Brasil de qualquer bloco militar”; “53- Defesa intransigente do princípio de autodeterminação e não intervenção”; Política de amplo entendimento com os países da América Latina e África”. O documento finaliza com advertência que selava o compromisso: “Os abaixo-assinados consideram que qualquer manifestação contrária aos dispositivos deste programa representará, automaticamente, o desligamento do compromisso dos quadros da Frente Parlamentar Nacionalista.”<sup>207</sup>

Embora a AP aderisse à estratégia do confronto com a direita e da pressão sob Goulart pela consecução das reformas de base nos moldes acima enumerados pela FPN (FERREIRA, 2003), isso não significou um rompimento completo das relações desta organização com o governo. Além dos membros da AP que foram trabalhar com Paulo de Tarso no Ministério da Educação, houve o envolvimento de militantes da AP em outro projeto do governo Goulart. Trata-se da tentativa de junção da *Escola Paulista de Medicina* e outros institutos isolados de ensino superior, como a *Escola de Engenharia de São Carlos* (origem da atual *Universidade Federal de São Carlos*) e outros centros universitários de Araçatuba, Araraquara e Santo André, que juntos constituiriam a *Universidade Federal de São Paulo*. Esse projeto foi implementado no último ano do governo JK, com a Lei nº 3835 de dezembro de 1960, e seria abortado pelo regime militar com o Decreto-Lei nº 4421 de setembro de 1964. Em 1963, por meio do Ministério da Educação, na gestão de Paulo de Tarso, depois substituído por Júlio Furquim Sambaqui, Goulart pretendia a criação de uma universidade na região operária do ABC paulista, que se integraria à *Universidade Federal de São Paulo*. No relato de Sawaya:

O Jango resolveu fazer uma universidade, depois que o Paulo de Tarso foi Ministro da Educação. Então começou a idéia de ter uma universidade no ABC. Nessa universidade nomearam uma série de professores para ir dirigir, e o diretor foi e olhou, o Marcos Lindenberg, um médico da Escola Paulista de Medicina, absolutamente estabelecido, nada de grandes vôos, mas honesto, justo. E ele lidera a gente. E nesse grupo havia dois representantes dos estudantes, uma era o José Carlos Seixas, que já tinha se formado, e eu estudante. Então nós éramos o início, o primeiro Conselho Universitário dessa universidade. Aí nós chamamos algumas pessoas para colaborar, o Fernando Henrique Cardoso e na área de arquitetura o Jorge Wilhem, que fez um texto e

<sup>207</sup> Ibid., p. 5. Subscrevem o documento dos parlamentares integrantes da Comissão Executiva da FPN: Sérgio Magalhães (presidente); Aurélio Viana, Leonel Brizola, Ferro Costa e Adail Barreto (vices); Neiva Moreira, Fernando Santana, Paulo de Tarso (secretários); Max Costa Santos, Rubens Paiva (tesoureiros). E o Conselho Coordenador: Bento Gonçalves (presidente); Celso Passos e Garcia Filho (vices).

a proposta de arquitetura dessa universidade. Mas ela foi feita já em 1963, e a gente trabalhou muito no segundo semestre de 1963, em 1964 acabou. Eu brinco que seria uma universidade operário-estudantil-camponesa. Por conta da Universidade Federal de São Paulo, nós fomos visitar o Darcy Ribeiro, que era Chefe de Gabinete do Jango, então nós participávamos ativamente da política, e achávamos um absurdo a reação conservadora, de direita, esses movimentos e tal.<sup>208</sup>

Seixas também nos relatou seu envolvimento neste projeto, e recorda das dificuldades da implementação da *Universidade Federal de São Paulo*, ainda na gestão de Paulo de Tarso no Ministério da Educação:

O Juscelino, antes de terminar o governo, criou no papel a Universidade Federal de São Paulo. Como componente a Escola Paulista de Medicina, que foi a primeira avisada, e aí pegou um monte de outras escolas, que nem federalizadas eram, como a Escola de Engenharia de São Carlos, que era da USP.[...] O que aconteceu é que instituída a universidade e dado o caráter oficial para isso, e criado o Reitor, várias escolas foram pedindo para sair da universidade e continuar como elas eram sempre, porque não tinham nem dinheiro. E aí ficou uma universidade com uma escola só, a Escola Paulista de Medicina. E isso foi correndo no governo Jânio. E quando o Jango já presidente, o Reitor, Diretor da Escola, que era um homem fantástico, de uma honestidade intelectual sem limites, que era o Marcos Lindenberg, ele foi ao Ministro da Educação que era o Paulo de Tarso Santos, e que tinha como Chefe de Gabinete o Betinho, e diz: \_ Eu não agüento mais ficar nessa situação ridícula, eu sou Reitor de uma faculdade só, e venho aqui me encontrar com os reitores das universidades federais, e eu não tenho nem programa para trazer, e não pode continuar assim, ou acaba-se com isso e me transforma em um instituto isolado, ou vamos criar a universidade. Aí o Paulo resolve criar uma universidade de fato, e reúne um grupo de pessoas para estudar a nova universidade junto com o Reitor Lindenberg. Aí o Betinho avisa o Serra: \_ Estamos criando no Estado uma universidade nova, e a UNE deveria ter uma representação nisso. E aí o Serra foi falar com o Paulo, e ele diz: \_ Tudo bem, eu coloco no grupo. \_ Quantos?\_ Dois. Aí o Serra chegou na UNE, na Diretoria, e cada um queria que seu grupo estivesse representado; o Serra me telefona e diz: \_ Eu pensei em você. Eu disse: Para que? \_ Para representante da UNE na Comissão de Reforma Universitária, na Universidade Federal de São Paulo. Eu digo: \_ Serra, nem morto!\_ Aconteceu uma briga aqui, aí eu lembrei de você fazendo congressos e tal, e eu justifiquei sua indicação e concordaram, então eu não posso voltar atrás. Aí eu voltei, minha única atividade política na transição foi eu participar dessa bendita comissão, e quase me dá problema, mas aí veio o golpe e acabou com tudo.[...] Quem me acompanhou foi o Sylvio Sawaya, que era o presidente do DCE da USP.<sup>209</sup>

Em janeiro de 1964, Goulart atendeu a outra reivindicação da UNE, que queria contar com um representante estudantil no Conselho Federal de Educação, e o representante escolhido

<sup>208</sup> Entrevista de Sylvio de Barros Sawaya concedida ao autor em 13/10/2006.

<sup>209</sup> Entrevista de José Carlos Seixas concedida ao autor em 18/10/2006.

foi um dos vice-presidentes de José Serra, o apista Duarte Pacheco Pereira.<sup>210</sup> Mas já nos meses finais do ano de 1963, as equações políticas que povoavam as cabeças dos homens públicos brasileiros insistiam em um único resultado: a supressão do jogo democrático. Como coloca Caio Navarro de Toledo, a única dúvida que pairava era:

*Quem dará o golpe?* Para a direita, era Goulart quem o articulava através de seu “dispositivo militar e com a colaboração dos setores nacionalistas e populares. As “evidências” arroladas eram: as manifestações de ruas em defesa das reformas, as manifestações de camponeses, as freqüentes greves (em particular as greves políticas comandadas pelo CGT), as revoltas das camadas subalternas das Forças Armadas, a “subversão” estudantil, etc. enquanto a direita promovia sua “campanha cívica” com grande alarde, as esquerdas – embora denunciassem as manobras golpistas da reação (liderados pelos governadores de Minas Gerais, São Paulo e Guanabara; a ação da imprensa conservadora; as atividades do Ipes/Ibad; as campanhas anticomunistas do padre Peyton e o “rearmamento moral”, etc) -, não deixavam, contudo, de levantar suspeitas e desconfianças face aos propósitos de Goulart. Apesar das vacilações deste, as esquerdas, contudo, entendiam que ainda deviam manter-se em torno do governo. Não lhes convinha politicamente romper com Goulart.(TOLEDO, 1997, pp. 37-38).

No final de novembro, Brizola buscava organizar os “grupos de onze companheiros” ou “comandos nacionalistas”, que deveria reunir 11 pessoas em “comandos” que enfrentariam os opositores das reformas sociais caso fosse necessário um desfecho violento para crise política instalada. Segundo Jorge Ferreira, a iniciativa dos “grupos dos onze” foi bem recebida pela AP mas, criticada pelo PCB; e pelos cálculos de Neiva Moreira, parlamentar da FPN, os “grupos dos onze” chegaram a ter entre 60 e 70 mil militantes. Leonel Brizola, que cativava durante horas seguidas a população por meio da rádio Mayrink Veiga, estimava que já contava com 24 mil grupos em formação (FERREIRA, 2004, pp. 199-200). Fracassadas todas as tentativas de Goulart de reaproximação com o PSD, que se aproximava mais da UDN de Lacerda, malograda a intenção de unir centro e “esquerda positiva” na Frente Progressista de San Tiago Dantas, infrutíferas as iniciativas de estabilização da economia com o patente fracasso do Plano Trienal de Celso Furtado, restou ao presidente apoiar-se na FMP, já transformada em Frente Única de Esquerda:

No início de 1964, a conspiração das direitas avançava de maneira acelerada. Aos empresários, irritava o poder de decisão exercido pelo CGT nas políticas governamentais; aos militares, assustava a participação de comunistas em cargos federais; aos políticos do PSD, amedrontavam as greves de

<sup>210</sup> SERRA, José. 40 anos esta noite, 4/5/2004. Disponível em: (<http://www.itv.org.br/site/biblioteca/conteudo.asp?id=12>). Acesso em: 10/06/2007.

trabalhadores e, em particular, as invasões de terras no interior do país; aos conservadores, sobretudo parlamentares da UDN, havia o temor de uma derrota nas eleições presidenciais de 1965. A todos, no entanto, causava pânico a implementação das reformas que, distribuindo melhor a renda, retirassem deles privilégios seculares. (FERREIRA, 2004, p.200).

A política externa norte-americana era de estrangular financeiramente o país, negando-se a renegociar a dívida externa brasileira. No mês de março de 1964, Goulart dava sinais claros de sua opção pela realização das reformas de base “na marra”. No dia 13, em um grande comício realizado na Central do Brasil no Rio de Janeiro, com a presença avaliada em 200.000 pessoas, Goulart sobe no palanque ao lado dos líderes da FMP, onde seria selada “aliança do governo com o movimento sindical urbano, com os trabalhadores rurais e as esquerdas, notadamente o PCB e a ala radical do PTB” (FERREIRA, 2003, p. 382). Discursaram José Serra, representando a UNE e AP, mas os mais esperados eram Miguel Arraes e Brizola. Em seu discurso, Brizola defende o fechamento do Congresso Nacional, que impedia a implementação das reformas, propondo a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte, que seria realizada por um novo parlamento composto por operários, camponeses, oficiais militares nacionalistas e sargentos; e para legitimar sua proposta, sugeria que fosse realizado um plebiscito onde o povo decidiria sobre o fechamento do Congresso. Nesse sentido, houve uma inversão da posição das esquerdas quando da crise da renúncia de Jânio Quadros em 1961, já que naquela ocasião, as esquerdas defenderam a legalidade democrática; em março de 1964, entendendo que a Constituição de 1946 tornara-se um instrumento “antipovo”, a falsa legalidade democrática deveria ser quebrada para a instauração de uma democracia autêntica. Essa inversão de postura das esquerdas frente à questão democrática permitiu que o discurso de defesa da democracia fosse utilizado pela direita, assumindo o golpe civil-militar de 1964, o caráter paradoxal de um golpe preventivo em defesa do regime democrático. (FERREIRA, 2004, pp. 2006-207).

Entretanto, para além dos princípios democráticos, as camadas sociais privilegiadas indignaram-se com as medidas concretas que Goulart implementava e enunciava, a exemplo de vários itens constantes no próprio programa da FNP por nós enumerados, como a regulamentação da lei que restringiam as remessas de lucros das empresas estrangeiras para o exterior, ocorrida em janeiro de 1964. Após o comício da Central, Goulart enviou uma mensagem ao Congresso Nacional, comunicando medidas administrativas para a implementação

das reformas de base. A mensagem propunha a extinção da vitaliciedade das cátedras nas universidades; o garantia de direito de voto aos analfabetos, sargentos e praças; uma proposta de emenda constitucional que estabelecesse o princípio de “uso ilícito” do direito de propriedade, o que tinha em mira as terras improdutivas existentes no país, que voltariam ao domínio público sem custos para o Estado, para posterior distribuição aos camponeses; também o plebiscito para o fechamento do Congresso e uma reforma eleitoral que permitiria na prática a reeleição para o Executivo foram propostos.

No dia 19 de março, na cidade de São Paulo, por ocasião do dia do padroeiro da família, São José, ocorreu uma enorme manifestação das classes médias, que se chamou a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”. A passeata contava com a presença avaliada entre 500.000 e 800.000 pessoas, e tinha nítido caráter de reação ao comício da Central do Brasil ocorrido em 13 de março. A Embaixada Americana “comunicou ao Departamento de Estado que a Marcha da Família excedera mesmo as mais otimistas previsões e fora a mais impressionante demonstração pública da história recente de São Paulo” (BANDEIRA, 2001, p. 165). Com a marcha nas ruas ficava patente o alinhamento político da maioria do laicato e clero católicos ao lado das forças conservadoras. Varias dessas manifestações ocorreram em outras capitais brasileiras, e funcionaram com uma espécie de aprovação pública das classes médias ao movimento golpista.

Na semana seguinte ocorrem os episódios da revolta dos marinheiros, causando grave crise militar, resultando na renúncia do ministro da Marinha, Sergio Mota, substituído pelo Almirante Márcio Rodrigues, tido como homem de esquerda e de confiança do CGT (FERREIRA, 2003, pp. 387-388). Em um contexto de forte crise hierárquica nas Forças Armadas, aguçada pela anistia política que Goulart concedera aos amotinados da Marinha, estava marcada a presença do presidente na reunião de posse da nova diretoria da Associação dos Sargentos e Suboficiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro, que ocorreria no dia 30 de março no Automóvel Clube. Goulart, numa atitude por muitos considerada imprudente, decide ir ao evento, e discursa na presença de grande número de militares de alta e baixa patente, representativos da fratura dentro das Forças Armadas, a qual Goulart pedia que fosse superada pelo respeito mútuo entre comandantes e comandados, e para além, no mesmo discurso:

O presidente denunciou que uma minoria de privilegiados e eternos inimigos da democracia provocavam a crise que o país vivia. Também denunciou o dinheiro espúrio do IBADE, das empresas estrangeiras prejudicadas com a Lei

de Remessa de Lucros, dos interesses contrariados das refinarias particulares, dos comerciantes desonestos que exploravam a economia popular e dos proprietários de apartamentos que cobravam aluguel em dólares. (FERREIRA, 2003, p. 390-391).

A tentativa de unir as Forças Armadas e convencê-las a apoiar seu governo não surtiu efeito. Na tarde do dia 31 de março, Goulart soube das movimentações da tropa do general Olímpio Mourão Filho em Juiz de Fora – MG, e após conversar com seus auxiliares diretos, entre eles San Tiago Dantas, tomou conhecimento de que o movimento era liderado pelo governador Magalhães Pinto e apoiado pelo Departamento de Estado norte-americano, o que evidenciava a iminência de uma guerra civil. Mais tarde foi inconteste a ampla adesão da Marinha, Exército e Aeronáutica ao movimento golpista, e por meio de documento entregue a Goulart pelo general Peri Beviláqua, os comandantes militares exigiam a decretação da ilegalidade do CGT, o que foi recusado pelo presidente, tendo em vista que esse caminho o levaria à tutela dos generais. Goulart não encontrou formas de reagir à sua deposição. As esquerdas, embora pegassem o confronto, de fato não se prepararam para tal, apenas esboçando resistências. No momento decisivo, nos dizeres de Reis Filho (1990), “a revolução faltou ao encontro”. Em 1º de abril de 1964, com Goulart ainda em território brasileiro, a Câmara dos Deputados declarou o cargo de Presidente a República vago e convocou seu presidente Ranieri Mazzili para ocupar o posto. Fechava-se o ciclo histórico de uma democracia que não suportou a cidadania.

### **3. 4 A Ação Popular no imediato pós-golpe.**

Durante o processo de consolidação do Regime Militar, muitas lideranças e militantes de esquerda foram perseguidos e presos. Aqueles que encontravam possibilidades rumavam para um exílio de anos, e muitos outros, que decidiram continuar uma militância, imergiram em uma atividade política semiclandestina. Com as lideranças da AP não foi diferente. Nos meses seguintes ao golpe, os membros do Comando Nacional de AP resolveram se dispersar. Betinho foi para um sítio em Nova Iguaçu-RJ, onde ficou escondido por volta de um mês; Duarte Pereira foi para o interior da Bahia, em Itabuna; Haroldo Lima escondeu-se em Salvador. Foram presos Sérgio Gaudenzi e Jorge Leal, membros do Comando Regional da Bahia, também o padre Lage foi detido por um ano, depois se exilando no México (OLIVEIRA JR, 2000, p. 214). Serra

protegeu-se na Embaixada da Bolívia, indo para este país e depois para o Chile, embora tenha voltado duas vezes ao Brasil clandestinamente.<sup>211</sup> Na Embaixada do México também receberam guarda o padre Alípio de Freitas e Paulo Wright, este último recém adepto da AP, e que seria um de seus importantes dirigentes nos próximos anos, da Embaixada foram para o México e depois para Cuba, retornando clandestinos em 1965. Vinícius Caldeira Brant havia partido para Paris antes mesmo do golpe. Duarte Pereira e depois Betinho foram para o Uruguai junto com outros dirigentes (OLIVEIRA JR., 2000, pp. 214-215).

Nesse ínterim, muitos deixaram de militar. A criação da AP já significara a perda dos integrantes da JUC e de outros cristãos que não acompanharam a radicalização de seus líderes de esquerda. No imediato pós-golpe de 1964, a direção de AP chegou a fazer parte da articulação frustrada de resistência armada, comandada a partir do exílio uruguaio principalmente pelo ex-governador gaúcho Leonel Brizola. Por outro lado, após o golpe, uma leva de desiludidos com a derrota também abandonou a organização. A maioria dos remanescentes reorganizou-se e aprovou a Resolução Política de 1965, na linha do Documento base de 1963, mas com ênfase na necessidade da luta armada revolucionária, o que aproximou a AP da visão de mundo dos revolucionários de Cuba. (RIDENTI, 2002, p.235).

O impacto do golpe civil-militar de 1964, que levou a uma grande desarticulação dos movimentos sociais e das organizações de esquerda, também provocou um período de crítica e autocrítica de suas lideranças num esforço de traçar novas estratégias para fazer frente à nova realidade política que se instalava no país. Dessa forma, nos anos de 1964 e 1965, já começava a se desenhar dentro da AP as diferentes correntes que iriam digladiar-se até a adesão da maioria de seus militantes ao PC do B em 1972-1973. Os conflitos pessoais entre lideranças da AP, e depois da Ação Popular Marxista-Leninista (APML), denominação adotada em 1971 (RIDENTI, 2002, p.250), perpassam as análises dos autores que se dedicaram ao estudo dessa organização na clandestinidade. Quase que inevitavelmente, muitas das análises dos documentos desse período acabam sendo feitas com base nos depoimentos deste ou daquele militante, que representava esta ou aquela corrente. Nesse sentido, acredito serem pertinentes para o estudo de organizações políticas do passado, principalmente quando os autores se valem de fontes orais, as advertências feitas por Danièle Voldman, que observa:

Esse tipo de testemunha seleciona as lembranças de modo a minimizar os choques, as tensões e os conflitos que possam ter ocorrido no interior da organização, diminuindo a importância dos oponentes e tentando apresentar um

<sup>211</sup> SERRA, José. *40 anos esta noite*, 4/5/2004. Disponível em: (<http://www.itv.org.br/site/biblioteca/conteudo.asp?id=12>). Acesso em: 10/06/2007.



movimento uniforme e coeso. Portanto será necessário, se possível, confrontar dois tipos de relatos: o que quer preservar a legitimidade da transmissão e aquele do eventual dissidente ou contestador, cujo afastamento ou marginalidade confere ao discurso uma veemência dotada de significado. O método é eficaz na medida em que é menor a pretensão da verdade e em que, na memória, há menos engajamento nas lutas.(VOLDMAN, 2005, p. 258).

No caso da AP no imediato pós-golpe, Marcelo Ridenti, quando afirma que “uma leva de desiludidos com a derrota abandonou a organização”, acaba por minimizar a importância do novo contexto político que se instaurou no país, resvalando para uma afirmação que supervaloriza a subjetividade das escolhas pessoais. Seu texto minimizou também o trabalho realizado por um grupo de militantes da AP em São Paulo, que de uma maneira ou de outra, conseguiu evitar a dispersão completa da organização, procedimento este não seguido por Oliveira Jr. que, ao tratar desse momento de rearticulação da AP, tentou reconstruir a confusão que se instalou, apresentando diversos depoimentos de ex-militantes. É possível extrair da narrativa de Oliveira Jr. que houve uma série de desencontros entre os dirigentes de AP, com iniciativas isoladas de reorganização e resistência de grupos de militantes na Bahia e no Rio de Janeiro. Entretanto, o autor não chegou a tratar propriamente do trabalho realizado pelos militantes em São Paulo (OLIVEIRA JR., 2000, pp.214-236). Mas o que parece ter sido mais determinante no processo foi que, os principais dirigentes do Comando Nacional de AP vão para o exílio no Uruguai, segundo depoimento de Betinho:

A esquerda se recompôs todinha no Uruguai, a FMP, os sargentos, oficiais, a POLOP, a AP, a IV Internacional [...] Ai se constituiu um Comando Revolucionário. Esse comando era o Brizola, o Neiva, o Schilling, o Max da Costa Santos, o Aldo e eu. E o Brizola, além disso, ainda tinha um comando militar, com que ele se reunia, isolado. Aí se desenvolveram duas estratégias: uma, a do Brizola, que era a insurreição. Era um golpe através da Brigada coma participação do exército, já que tinha contato com oficiais do Exército. Ele viajaria para Porto Alegre, tomaria o radio, repetiria o 61 e comandaria o povo a se rebelar.[...] No clima lá, e principalmente com o entusiasmo de Brizola nos primeiros meses, a gente achava que tinha jeito. Com o passar do tempo e o andar da carruagem, a insurreição nunca saía. Aí, surgiu a segunda estratégia, que era a guerrilha. Estava dentro do próprio grupo. [...] O Brizola disse: \_Olha, vamos fazer o seguinte, vamos decidir isso, eu sigo na insurreição e vocês fazem a guerrilha. (SOUZA, H., 1996, pp. 58-65).

Antes de ir a para o exílio juntamente com outros dirigentes de AP, fato que parece ter sido fundamental para a opção pela via insurrecional da AP em 1965, Betinho passou a função de Coordenador Nacional de AP para Sérgio Vassimon, que junto com Walter Barelli, Egydio Biachi e outros militantes, constituíram um Comando Nacional, um Comando Regional e

outro Municipal, todos situados na cidade de São Paulo, e como se tratava de um período de rearticulação, esses Comandos tinham um caráter provisório:

Quando o pessoal de Minas vem e deixa a participação da Coordenação Nacional para a direção de São Paulo, que éramos nós, apesar do golpe, nós continuamos o movimento, com muitos cuidados, sabendo onde estávamos pisando, sem aventuras, mas nós não estávamos preparados para outras coisas. E tentamos inclusive organizar o que a gente tinha nas faculdades, o que fazer. Agora, não era o ritmo que o pessoal que imigrou queria, porque eles já estavam com a idéia de uma militância que levaria à guerrilha, ou coisa que o valha. E quando eles voltaram, muitos deles vão para as fábricas trabalhar pesando que é o operário que faz a revolução, então precisamos ser operários.[...] Nós considerávamos que a AP tinha um Comando Nacional só, e quem falava para o Brasil era a gente em 1965. Nós tínhamos inclusive meios de correio entre São Paulo e Montevideú, não todos os dias, mas de quando em quando, e trocávamos informações. O coordenador era o Vassimon, eu era outro, o Egydio Bianchi outro, e de vez em quando o Roberto Freire participava. Nós fizemos muitas reuniões trazendo gente de outros Estados em São Sebastião, na casa do Roberto Freire.<sup>212</sup>

No depoimento de Walter Barelli, já se anuncia o descompasso entre os dirigentes da AP no Uruguai e aqueles que tentavam reorganizar o movimento em São Paulo. Egydio Bianchi também manifestou este descompasso em seu depoimento:

Nós ficamos segurando a peteca enquanto o Betinho estava fora, o Aldo Arantes estava fora, o Severo (Severo Salles) e o irmão dele. Esse grupo se exilou no Uruguai, e ficou alimentando durante todo esse tempo aquela coisa do levante do Brizola: “a palha está secando”. Quer dizer que logo, logo, uma faísca ia incendiar o Brasil. Aquela visão brizolista, sempre muito otimista em relação às coisas. Aí, a convivência dos dirigentes da AP com essas correntes, especialmente brizolistas, mas com outros partidos também, era muito forte. E ficamos recebendo emissários ou mandando gente para lá, emissários que nos traziam mensagens de que nossa ação era uma ação que deixava a desejar, que nós tínhamos que ter mais energia, ser mais agressivos, contestar mais o Regime. E há uma diferença fundamental entre quem está lá em Montevideú, num ambiente onde está o Brizola, e nós, que estávamos fazendo um esforço de sobrevivência. Primeiro, nós nunca tínhamos sido coordenadores nacionais; segundo, o que existia de Coordenação Nacional foi totalmente esfacelado: comunicação, telefones...<sup>213</sup>

Como dissemos, houve a organização de um Comando Regional, onde eram dirigentes Sérgio Motta e Francisco Whitaker, também um Comando Municipal sob responsabilidade de Saulo Vassimon, irmão do Sérgio Vassimon. Segundo Barelli: “a idéia era que o da capital desse cobertura para o regional e o regional desse cobertura para o nacional”. O

<sup>212</sup> Entrevista de Walter Barelli concedida ao autor em 17/11/2006.

<sup>213</sup> Entrevista de Egydio Bianchi concedida ao autor em 12/12/2006.

trabalho realizado pelos militantes em São Paulo centrava-se em tentativas de recompor o movimento estudantil, que era o espaço de atuação da AP por excelência. Entretanto, as dificuldades e as cobranças dos dirigentes da AP no Uruguai faziam-se pesar em São Paulo, e por esse motivo, o Comando Nacional decidiu buscar a ajuda de Duarte Pereira:

Eu fui buscar o Duarte na Bahia, porque nós precisávamos de um cara formulador, e o Duarte era vice-presidente da UNE e era formulador. Então o Duarte vem. [...] Num determinado momento, o pessoal do Uruguai manda o Jair (Jair Ferreira de Sá), porque achavam que nós não estávamos fazendo a coisa direito. E ele achava que as massas só estavam esperando ele chegar para dizer: \_ Companheiros, à luta! E não era nada disso, certo? Aos poucos ele foi mergulhando no clima da realidade, mas os de lá (no Uruguai) não agüentaram, acho que o Jair voltou uma vez, a mulher dele morava lá no Uruguai também. E nós tínhamos um esquema de como chegar no Uruguai. E logo depois voltaram todos que estavam lá. E vieram todos para São Paulo, e assumiram o Comando Nacional. Nunca fizeram contato comigo, só com o Vassimon: \_ O Barelli está fora! Briguei com o Vassimon, que é meu compadre, e disse: \_ O que é isso? Até agora eu que me expus, e agora os caras vêm... Então eu me considerei expulso, não tinha mais ligação. Eu percebi que o Vassimon não tinha mais o controle, e quem mandava mesmo era o Betinho.<sup>214</sup>

Antes do mesmo do retorno dos dirigentes de AP do Uruguai, no dia 8 de março de 1965, houve uma denuncia anônima feita ao Departamento de Ordem Política e Social de São Paulo. Nos termos da portaria despachada pelo Delegado Adjunto à Delegacia Especializada de Ordem Social, Dr. Ereovaldo Garcia Duarte, o delator dizia:

[...] que, no interior do edifício do “GRAAL” na rua Cardoso de Almeida nº 313 (bairro de Perdizes), nesta Capital, realizam-se reuniões de caráter suspeito, determino que, em diligência, agentes deste Departamento compareçam ao local e ali constatem tudo quanto se passa, dando buscas, vistoriando o edifício, efetuando detenções e tudo o mais que se fizer necessário para a apuração da informação supra, apreendendo material e documentação que houver, arrolando testemunhas que tenham ciência de tudo que ali ocorre, instaurando-se o competente Inquérito Policial, voltando-me a seguir, os autos, para ulteriores medidas.<sup>215</sup>

Às dezessete horas e quarenta minutos do mesmo dia, retornam os investigadores Oswaldo Machado de Oliveira e Laudelino Fernandes, informando a apreensão de uma grande quantidade de documentos sobre o movimento estudantil, sobre a Ação Popular, e toda sorte de anotações, recibos, cartas e livretos que estavam em posse dos presentes no interior do “GRAAL”. Os presentes eram: Heitor Alves Lima, Egydio Bianchi, Nassin Gabriel Nehedef,

<sup>214</sup> Entrevista de Walter Barelli concedida ao autor em 17/11/2006.

<sup>215</sup> Portaria – DEOP-SP, 8/03/1965. Documento encontrado anexo aos arquivos do processo nº 013 do Projeto Brasil Nunca Mais, AEL/Unicamp.

José Carlos Arruty Y Rei, Vicente Carlos Y Pla Trevas, Paulo Gustavo de Carvalho, Moyses Martins Filho, Eurico José Ferreira, José Francisco Avellar Neto, Roberto Carlos Valente.<sup>216</sup> Na perspectiva de Egydio Bianchi:

Nós acabamos presos numa reunião nacional aqui em São Paulo, por uma delação aparentemente de um padre. Nós estávamos numa associação ligada à Igreja, e nós já estávamos lá uns cinco ou seis dias em congresso, com gente do Brasil todo [...] Éramos uns quinze, duas meninas e treze rapazes, nós fomos presos.[...] Nós fomos presos num contexto essencialmente estudantil, mas em São Paulo, com a ida ao exterior dos dirigentes nacionais em 1964, São Paulo acabou assumindo as funções nacionais da AP. Uma figura um pouco híbrida, porque nós tínhamos na verdade estudantes, um ou outro intelectual, alguns membros da hierarquia católica, freis dominicanos, um ou outro militante católico.[...] Eu era uma espécie de secretário-geral [...] Eu tinha medo de deixar as coisas em casa, casa de pais operários e tal. Eu tinha a carteira de todos os movimentos: do Brizola, do PC do B. O que você pode imaginar de movimentos revolucionários e de manifestos e propostas de reunião chegavam para o Comando Nacional, e eu era um secretário-geral e ficava com esses papéis todos. De tal maneira que, quando nós fomos presos, essa mala estava lá. Foi na rua Cardoso de Almeida, num local que chamava “GRAAL”, era uma “ONG” dentro da Igreja, que fazia um trabalho assistencial; e depois de muito dar volta, tínhamos conseguido esse local para fazer a reunião do Comando Nacional. Nós tínhamos dois olheiros que deveriam estar na porta, e estiveram, mas nos poucos momentos que eles não estiveram, nós fomos presos. Naquela época não se tomava muita pancada ainda, nós fomos presos “privilegiados”. Foi a primeira “fornada”, mas todo mundo se indignou, a Igreja toda se revoltou e começou a pressionar as pessoas, e houve uma certa comoção e pressão para que a gente fosse solto. Teve aquela tortura psicológica dos interrogatórios e tal, e você fica dez horas respondendo coisas [...] E a maldita mala minha, que era a mala com todos os documentos estava lá junto com minhas coisas. Eu era oficial da reserva do exército, e aí eu tive que inventar uma história totalmente absurda, e se fosse em 1968 eles teriam me picado.<sup>217</sup>

Entre os envolvidos nesse evento em março de 1965, também estavam Sérgio Motta do Comando Regional de AP, Marly Cardoso Figueiredo e Tereza Aurélia da Silva, jucistas e estudantes de Serviço Social da PUC, a primeira em São Paulo e a segunda em Belo Horizonte. Dos detidos na ocasião, nem todos foram autuados pela Justiça Militar. Em 1967, a 2ª Auditoria da 2ª Região Militar de São Paulo, por força do auditor Dr. José Tinoco Barreto, acusou os estudantes pelos crimes tipificados nos artigos 12, 21 e 23 da Lei nº 314/1967. Os acusados foram: Egydio Bianchi, Eurico José Ferreira, José Carlos Arruty Y Rei, Heitor Alves Lima,

<sup>216</sup> Auto de Exibição e Apreensão – DEOPS-SP, 8/03/1965. Documento encontrado anexo aos arquivos do processo nº 013 do Projeto Brasil Nunca Mais, AEL/Unicamp.

<sup>217</sup> Entrevista de Egydio Bianchi concedida ao autor em 12/12/2006.

Nassin Gabriel Nehedef, Roberto Lopes Valente, Gilberto Franco Teixeira e Paulo Gustavo de Barros Carvalho, este último irmão de outros dois militantes de AP, Clóvis de Barros Carvalho, que aderiu à AP logo que foi estudar na Escola Politécnica da USP em fevereiro de 1964, e Maria Luiza de Barros Carvalho, jucista e estudante de Serviço Social na PUC de Campinas.<sup>218</sup>

Também por ocasião da queda da reunião do Comando Nacional em São Paulo, Serra estava na cidade, e teria telefonado para o local durante os momentos em que os investigadores faziam as diligências, deixando a companheira Marly Gouveia em apuros ao telefone<sup>219</sup>. Serra estava “guardado” na casa de Maurício e Beatriz Segall, pois a casa de seus pais estava sendo vigiada. Ele teria insistido em ir para a reunião, mas foi dissuadido pelos companheiros por motivos de segurança. Serra foi condenado a três anos de prisão pela auditoria Militar de São Paulo, acusado de voltar do exterior com propaganda subversiva ainda antes do golpe civil-militar de 1964, mas o fato era que antes do exílio ele nunca havia saído do Brasil.<sup>220</sup> No caso de Egydio Bianchi, o episódio da prisão contribuiu para seu posterior afastamento da AP em 1966:

Os brilhantes companheiros estrategistas, Betinho, Severo e Aldo acharam que como eu tinha um tesouro na mão, não era possível que tivesse sido solto, entendeu? Então eu tinha colaborado. A tese era essa. Mas isso foi sutil, não foi uma acusação formal. E associaram a uma outra questão: começaram a se colocar algumas opções de militância que, absolutamente, nós não concordávamos.[...] Eu não quis topar essa militância, não concordei e foi expulso numa reunião na casa de uma militante que era super amiga da gente, que é a Elza Lobo. A Elza Lobo tinha lá uma edícula na casa dela, que era o hotel dos revolucionários e exilados, tudo acontecia naquele fundão da casa dela, e a mãe dela era super simpatizante da AP. O Sergio Motta, por exemplo, foi preso conosco, mas ele não foi indiciado, eu fiquei dois anos respondendo um processo na Justiça Militar, na rua Brigadeiro Tobias. E o Serjão prosseguiu no Comando Nacional.<sup>221</sup>

De acordo com esses depoimentos, praticamente uníssonos, o retorno dos dirigentes da AP do exílio, provavelmente em meados de 1965, e a retomada do Comando Nacional; somados aos conflitos em torno dos caminhos que organização deveria seguir, mas também a preterição de alguns dirigentes para a composição das novas instâncias de comando da AP, levaram ao afastamento de muitos apistas ativos no contexto pré-golpe. Também Sergio Vassimon, em retrospecto, indica os motivos de seu afastamento:

<sup>218</sup> Entrevista de Clóvis de Barros Carvalho concedida ao autor em 25/08/2006.

<sup>219</sup> Entrevista de Egydio Bianchi concedida ao autor em 12/12/2006.

<sup>220</sup> SERRA, José. *40 anos esta noite*, 4/5/2004. Disponível em: (<http://www.itv.org.br/site/biblioteca/conteudo.asp?id=12>). Acesso em 10/06/2007.

<sup>221</sup> Entrevista de Egydio Bianchi concedida ao autor em 12/12/2006.

O que acabou com tudo foi a chamada luta armada, porque o pessoal não tinha as características sociológicas para fazer a luta armada, mas tentaram por aí. Eu não concordei e não participei. [...] Na medida que eles foram para o exterior, eles acabaram convivendo com essas idéias da luta armada, e aí eles vieram reforçando, o Betinho dizia: \_ Vamos radicalizar! Eu não achava que era por aí a coisa.<sup>222</sup>

Contando com os depoimentos de Betinho e Duarte Pereira, Oliveira Jr. (2000, pp. 233-236) nos dá a visão dos dirigentes que estavam exilados ou afastados temporariamente: o retorno ao Brasil era visto como uma necessidade frente às dificuldades que as iniciativas de reorganização da AP estavam apresentando. O despreparo de muitos militantes provocava numerosas quedas, a exemplo das prisões ocorridas no Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo. Entre as mensagens que recebiam do Brasil no Uruguai, eram recorrentes os pedidos e orientação doutrinária e programática.

Em nossa visão, o impacto do golpe civil-militar de 1964, mais a nova conjuntura política vivida no país, foram suficientes para que começasse a estruturação de um movimento com outras características. Em 1965, com a volta dos dirigentes do exílio e instauração de um novo Comando Nacional de AP, considerou-se adequada a alternativa da luta armada expressa na *Resolução Política de 1965*. É o momento onde se esboça uma outra AP, diferente da anterior - ponta de lança da esquerda católica, fortemente inserida nos movimentos sociais e partícipe das esferas de poder - a nova AP, egressa de uma derrota amarga, exigia de seus fundadores e novos militantes uma adaptação complexa a uma prática política clandestina, a qual não conheciam por experiência. Podemos sugerir que um novo *habitus* político deveria se configurar, já em outras estruturas do campo político nacional. A doutrina social da Igreja e o humanismo cristão pareciam não mais pertinentes para responder à nova problemática política. Por outro lado, outros militantes, oriundos principalmente do movimento estudantil, encontrariam na AP seu espaço para resistir à ditadura, e conheceriam destinos muitas vezes trágicos.

De fato, se o que caracteriza a consciência história dos tempos modernos é a concepção de homem como ser que transcende o mundo precisamente enquanto o transforma e o humaniza, é possível mostrar que esta transcendência ativa do homem sobre o mundo está de tal sorte no centro da visão cristã, que esta acaba por situar a significação última do mundo na direção de um movimento criado pelas iniciativas históricas do homem. (VAZ, 1963, p. 79).

---

<sup>222</sup> Entrevista de Sérgio Gomes Vassimon concedida ao autor em 20/11/2006.

É verdade que atravessamos um momento em que a opção revolucionária é difícil, muito difícil, inclusive porque ainda não vivemos o clima de uma luta concreta e visível pela tomada do poder; ao contrário, estamos vivendo o momento crucial da opção, da vanguarda que se antecipa e se lança conscientemente e corajosamente à preparação da luta. Mas, embora possível, a opção revolucionária não é impossível. Nós não estamos condenados sem apelação à nossa situação objetiva. A história não é uma evolução automática e puramente objetiva; é em parte resultado de condições dadas, objetivas, e em parte resultado de nossa ação, ou seja, é o resultado de nossa ação sobre as condições que nos são dadas.<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> AÇÃO POPULAR. *Uma política revolucionária para o Brasil*, 1965, p. 1. Documento encontrado em F.D.P.P, caixa 3. AEL/Unicamp.

## Considerações finais

Discutimos nos capítulos anteriores a plasticidade da doutrina social da Igreja Católica e do humanismo cristão, e a apropriação dessa linguagem, caracterizada por uma filosofia política de “Terceira Via”, por militantes católicos posicionados à direita e ao centro do campo político brasileiro durante a primeira metade do século XX. Também tratamos do inovador engajamento à esquerda dos militantes católicos por meio da construção dessa nova posição que identificamos como a esquerda católica, e de sua atuação dentro de um arco de alianças que incluía organizações marxistas; processo que se verificou nos movimentos sociais nos anos de 1960 a 1964, em especial no movimento estudantil com a JUC e a AP, mas também em uma fração “socialista cristã” do PDC paulista.

Pudemos evidenciar a composição dos grupos representantes da esquerda católica nos vários espaços de militância das esquerdas naquele contexto, e o estabelecimento do esboço de uma divisão social do trabalho político que, em conjunto, acumulava um significativo capital político. Isso justifica o interesse de Goulart em conquistar o apoio dos grupos da esquerda católica, principalmente dos elementos da esquerda do PDC, parlamentares ativos na FPN, mas também da AP, hegemônica no movimento estudantil e na UNE. Entretanto, a certa altura do processo de polarização política, sobretudo após a derrota da emenda da reforma agrária no Congresso Nacional em 1963, os grupos da esquerda católica, pelo que pudemos analisar, engrossaram as fileiras da oposição mais à esquerda do presidente, disputando com o PCB a hegemonia na frente pró-reformas, compondo-se com suas forças na FPN e FMP sob liderança de Brizola. Após o golpe civil-militar de 1964, o discurso e as práticas políticas forjadas pelos militantes da AP num campo político democrático estruturado nos moldes da Carta Constitucional de 1946, levaram os dirigentes desta organização a readaptar sua inserção política, considerando a luta armada a estratégia necessária para fazer frente ao Regime Militar que se instalava no Brasil.

As performances discursivas da esquerda católica e da AP do pré-golpe conseguiram demonstrar que a religião pode ser fomentadora de um engajamento político combativo às injustiças sociais; que não são poucas as antinomias entre capitalismo e cristianismo, bem como o ideário social cristão pode ser harmônico com um projeto de construção de uma sociedade mais igualitária, a qual podemos ainda chamar de socialismo democrático. Dos resultados gerais



desta pesquisa, concluímos que não houve por parte dos agentes em questão a construção de um “socialismo cristão”, que fosse distinto das concepções de socialismo de tradição marxista; também não haveria o que se discutir nos termos de uma concepção própria de “revolução brasileira” por parte da esquerda católica. Dessa forma, ao encerrar este texto podemos sugerir um conceito de *esquerda católica*, que seria o conjunto de organizações e movimentos políticos oriundos dos espaços de militância leiga e eclesiástica, que se valeram do capital político da Igreja Católica brasileira; cujos os militantes eram identificados com o humanismo cristão francês e com o socialismo democrático (não comunista), inserindo-se à esquerda no campo político nacional, juntamente com as demais organizações marxistas e nacionalistas, na luta pelas reformas sociais de caráter nacional-estatista nos anos de 1960 a 1964.

## Fontes

### 1- Periódicos.

1.1 Centro de Documentação e Informação Científica (CEDIC/PUC-SP).

BEZERRA, Almerly. *Da necessidade de um ideal histórico*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1959, nº 2, pp. 36-39.

Equipe Regional Nordeste. *Atitude da JUC diante do problema religioso do meio*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1959, nº 2, pp. 6-11.

SOUZA, Herbert José de. *A JUC de amanhã*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1960, nº 3, pp. 17-20.

SENA, Edilberto. *Reflexões sobre o ideal histórico*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1960, nº 4, pp. 9-17.

Equipe Regional Centro-Oeste. *Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & Cia., 1960, nº 4, pp. 25-35.

Equipe Regional Centro-Oeste. *Política Universitária*. In: *Boletim Nacional da JUC*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza e Cia., 1960, nº 4, pp. 37-39.

1.2 Acervo da Biblioteca da Escola Dominicana de Teologia (EDT) - São Paulo.

*Brasil, Urgente*, nº 1, 17/03/1963.

*Brasil, Urgente*, nº 2, 24/03/1963.

*Brasil, Urgente*, nº 3, 31/03/1963.

*Brasil, Urgente*, nº 4, 07/04/1963.

*Brasil, Urgente*, nº 5, 14/04/1963.

Comissão Episcopal da ACB. *Diretrizes da Comissão Episcopal da ACB e de Apostolado dos leigos para a JUC Nacional*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 21, fasc. 4, dez. 1961, pp. 944-950.

### 2- Documentos anexos.

DCE-PUC-RJ. *Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da PUC-RJ*. 1961. Anexo: LIMA, L. G. S.. *Evolução política dos Católicos e da Igreja no Brasil*: Hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, pp. 98-107.

AÇÃO POPULAR. *Documento-base*. 1963. Anexo: LIMA, L. G. S. *Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil*: hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979, pp. 118-144.

### 3- Arquivo Edgard Leuenroth (AEL)-IFCH/UNICAMP.

ACAS. *Declaração de Salvador*, 22/04/1962. Documento encontrado no F. D. P. P., caixa 5.

*Ação e Ideologia*, 1962. Documento encontrado no F.D.P.P., caixa 2.

AÇÃO POPULAR. *Uma política revolucionária para o Brasil*, 1965. Documento encontrado no F.D.P.P., caixa 3.

DEOP-SP, *Portaria*, 8/03/1965. Documento encontrado anexo aos arquivos do processo nº 013 do Projeto Brasil Nunca Mais.

DEOPS-SP, *Auto de Exibição e Apreensão*, 8/03/1965. Documento encontrado anexo aos arquivos do processo nº 013 do Projeto Brasil Nunca Mais.

### 4- Arquivo pessoal.

SAMPAIO, Plínio de Arruda. *Conferência do Convento dos Dominicanos em São Paulo*, 1961.

\_\_\_\_\_. *Proposta de linha tática para o PDC*, 1964.

Frente Parlamentar Nacionalista. *Termo de Compromisso*, 03/02/1963.

### 5- Internet.

#### 5.1 Periódico.

KEHL, Maria Rita; VANNUCHI, Paulo. *Memória: Madre Cristina, a psicanálise, a Igreja e a Revolução*. In: *Revista Teoria e Debate*, nº 9, jan.-fev.- mar., 1990. Disponível em: (<http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=589>). Acesso em: 13/08/2007.

SIMÕES, Renato; FERREIRA, Sérgio. *Memória: Entrevista - Betinho*. In: *Revista Teoria e Debate*, nº 16, out.-nov.- dez. 1991. Disponível em: (<http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=815>). Acesso em: 08/04/2006.

#### 5.2 Textos e documentos.

Del RIO, Maria Aparecida M. R. M.. *Um curso comercial para as moças da elite (Santos, 1928-1938)*. Disponível em: (<http://www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/537MariaAparecidadelRio.pdf>). Acesso em: 14/08/2007.

LEÃO XIII. *Incrustabili Dei Consili*, 1878. Disponível em: ([http://www.vatican.va/holy\\_father/Leo\\_xiii/encyclicals](http://www.vatican.va/holy_father/Leo_xiii/encyclicals)). Acesso em 3/05/2007.

\_\_\_\_\_. *Rerum Novarum*. 1891. Disponível em: ([http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals)). Acesso em: 2/5/2007.

MUCHAIL, Salma Tammus. *Um passado revisitado – O curso de filosofia da PUC/SP: 80 anos*. Disponível em: ([http://www.fe.unicamp.br/ensino/graduacao/downloads/proesf-Memorial\\_Profa\\_Salma.pdf](http://www.fe.unicamp.br/ensino/graduacao/downloads/proesf-Memorial_Profa_Salma.pdf)). Acesso em: 13/08/2007.

RUY, Carolina. *UNE 70 anos: "Gestão Aldo Arantes", por Carolina Ruy*. 2007. Disponível em: ([http://www.une.org.br/home3/movimento\\_estudantil/movimento\\_estudantil\\_2007/m\\_9249.html](http://www.une.org.br/home3/movimento_estudantil/movimento_estudantil_2007/m_9249.html)). Acesso em: 12/06/2007.

SERRA, José. *40 anos esta noite*, 4/5/2004. Disponível em: (<http://www.itv.org.br/site/biblioteca/conteudo.asp?id=12>). Acesso em 10/06/2007.

### 5.3 Sítios consultados.

<http://www.acervoditadura.rs.gov.br>

<http://www.ifch.unicamp.br/ael>.

<http://www.mme.org.br>.

<http://www.tfp.org/fundacao.asp>.

## 6- Obra de referência.

*Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930*. 2. ed.. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001, 5v.il.

## 7- Entrevistas.

Antônio Carlos Bernardo – 13/12/2006.

Clóvis de Barros Carvalho – 25/08/2006.

Egydio Bianchi – 12/12/2006.

José Carlos Seixas – 18/10/2006.

Márcia Mansour D'Alessio – 12/08/2007.

Plínio Soares de Arruda Sampaio – 13/11/2006.

Sérgio Gomes Vassimon – 20/10/2006.

Sylvio Barros Sawaia – 13/10/2006.

Walter Barelli – 17/11/2006.

## Referências bibliográficas

ANTUNES, Maria Fernandes Marques. O “Projeto” de Brasil da esquerda católica expresso no semanário “Brasil, Urgente”. (Dissertação de mestrado), FFCH/USP, 1999.

ARAÚJO, Maria Paula do Nascimento. *A utopia fragmentada: As novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.

AYATI, Carime. *L'économie selon Emmanuel Mounier: ou la rencontr du spirituel et du temporel*. In: *Revue DEES*, nº 16, jun., 1999, pp. 59-68.

AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991 (História do pensamento católico no Brasil; v.2).

BANDEIRA, Moniz. *O Governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil (1961-1964)*. 7ª ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Revan; Brasília: Ed. UnB, 2001.

BENEVIDES, Maria Vitória. *O governo Jânio Quadros*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. (Coleção tudo é História, nº 30).

BEOZZO, José Oscar. *Cristãos na universidade e na política*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BETTO, Frei. *Batismo de sangue: A luta clandestina contra a ditadura militar: dossiês Calos Marighela e Frei Tito*. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

\_\_\_\_\_; MENESSES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomaz. (Orgs). *Utopia Urgente: escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seu 80 anos*. São Paulo: Casa Amarela; EDUC, 2002.

BOBBIO, Norberto. *Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política*. 2ª ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. *A Bênção de Abril – “Brasil, Urgente”: memória e engajamento católico no Brasil (1963-64)*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. *A representação política: elementos para uma teoria do campo político*. Cap. 7. In: \_\_\_\_\_. *O Poder Simbólico*. 6ª ed.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 163-207.

BRUNEAU, Thomas. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: ZAHAR, 2005.

BUSETTO, Áureo. *A democracia cristã no Brasil – princípios e práticas*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

CARNEIRO, A. P.. *O Humanismo no planejamento para o desenvolvimento socioeconômico: a influência da obra de Lebreton no diagnóstico e no planejamento da intervenção estatal das atividades socioeconômicas do Paraná. Um estudo de caso.*(Tese de doutoramento em História) FFLCH - USP, 1994.

CAVA, Ralph Della. *Igreja e Estado no Brasil do séc. XX*. In: *Estudos CEBRAP*. São Paulo: Ed. Brasileira de Ciência, nº 12, abr-jun, 1975, pp. 5-55.

CLARO, Mauro. *Unilabor: desenho industrial, arte moderna e autogestão operária*. São Paulo: Ed. SENAC, 2004.

COELHO, Sandro Anselmo. *O Partido Democrata Cristão: teores programáticos da terceira via brasileira (1945-1964)*. In: *Revista Brasileira de História*, 2003, vol. 23, nº 46, pp. 201-228.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *Partidos políticos e frentes parlamentares: projetos, desafios e conflitos na democracia*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 127-154. (O Brasil republicano; v.3).

DESROCHES, Henri & LEBRET, Louis-Joseph. *La communauté Boimondau*. L'Arbresle : Économie et Humanisme, 1944.

DIAS, Reginaldo Benedito. *Sob o signo da revolução: a experiência da Ação Popular no Paraná*. Maringá: EDUEM, 2003.

FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque. *A UNE em tempos de autoritarismo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

FERREIRA, Jorge. *O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 343-403. (O Brasil republicano; v.3).

\_\_\_\_\_. *A estratégia do confronto: a Frente de Mobilização Popular*. In: *Revista Brasileira de História*, jul. vol. 24, nº 47, São Paulo, 2004, pp. 181-212.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.

FLORIDI, Ulisse Alessio. *O radicalismo católico brasileiro – para onde vai o catolicismo progressista brasileiro*. São Paulo: Hora Presente, 1973.

GALLEJONES, Eustáquio (S. J.). *AP – Socialismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Centro de Informação Universitária, 1965.

GESTEL, Constant Van (O.P.). *A Igreja e a questão social*. Rio de Janeiro: AGIR, 1956. (Coleção de estudos políticos e sociais – PUC-RJ – nº 1).

GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas – A Esquerda Brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo: Atica, 1987.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1974.

IANNI, Octávio. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

JOSAPHAT, Carlos (O.P.). *Evangelho e Revolução Social*. Rio de Janeiro: Loyola, 2002.

KADT, Emmanuel de. *Catholics radicals in Brazil*. Londres: Oxford University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Católicos radicais no Brasil*. Trad. Rezende, M. V.. João Pessoa: UFPB, 2003.

LAMPANELLI, Celso Monteiro. *Louis-Joseph Lebret e a pesquisa urbano-regional no Brasil*. In: *Cadernos de Pesquisa do LAP*, nº 5, mar.- abr., 1995, pp. 27-54.

LEPARGNEUR, Hubert. *Evocação de uma vida e obra: Jacques Maritain*. in: *Revista de História*, Vol. 48, nº 98, 1974, p. 489-522.

LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução*. In: MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e Democracia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1945, p.7-15.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos Católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1979.

LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular: da JUC ao PC do B*. 2ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1984.

LORENZON, Alino. *O personalismo a partir de Mounier*. in: *Revista Cultura Vozes*, ano 80, março de 1986, nº 2, p. 150-152.

LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1990.

\_\_\_\_\_; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia – O romantismo revolucionário na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MAIO, Marcos Chor; CYTRYNOWICZ. *Ação Integralista Brasileira: um movimento fascista no Brasil (1932-1938)*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado novo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 39-61. (O Brasil Republicano; v.2).

MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MARITAIN, Jacques. *O crepúsculo da civilização*. São Paulo: Cultura do Brasil, 1939.

\_\_\_\_\_. *Humanismo Integral – uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1942.

\_\_\_\_\_. *Cristianismo e democracia*. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Agir, 1945.

\_\_\_\_\_. *Princípios duma política humanista*. Rio de Janeiro: Agir, 1960.

MARTINS FILHO, João Roberto. *O movimento estudantil na conjuntura do golpe*. Cap. 3 In: TOLEDO, Caio Navarro de (Org.). *1964: visões críticas do Golpe – Democracia e reformas no populismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997. pp. 75-82.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. In: *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MARZON, Isabel Andrade; JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco; BORGES, Vavy Pacheco. *A esfera do político na produção acadêmica sobre São Paulo*. In: FERREIRA, Antonio Celso; De LUCA, Tânia Regina; IOKOI, Zilda Gricoli. *Encontros com a História: percursos históricos e historiográficos*. São Paulo: E. UNESP, 1999. (Prismas).

MENDES, Cândido. *Memento dos vivos: a esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1966.

MENESES, Jaldes Reis; MENESES, Maria Aparecida Ramos. *Entrevista com Roberto Romano – A crise no PT, política, moralidade individual e ética pública*. In: *Revista Conceitos*, João Pessoa, nº 11-12, pp. 168-175, jul. 2004 -jul. 2005, pp.168-175.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 155-194. (O Brasil republicano; v.3).



MOTTA, Rodrigo Pato Sá. *Em guarda contra o “Perigo Vermelho”: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2002. (Estudos; 180).

MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. 3ª ed.. Lisboa-Portugal: Moraes Editores, 1973.

NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Fernando Teixeira da. *Trabalhadores, sindicatos e política (1945-1964)*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (Orgs.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 47-96. (O Brasil republicano; v.3).

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 1987.

OLIVEIRA Jr., Franklin. *Paixão e Revolução: capítulos sobre a história da AP*. (Tese de doutoramento em História), CFCH - UFPE, 2000.

OLIVEIRA, Mônica de. *Militantes operários e operários militantes: a experiência da “integração na produção” na história da Ação Popular – ABC Paulista (1965-1970)*. (Dissertação de mestrado em História) IFCH-UNICAMP, 2005.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Brasil – 1976: A Igreja ante a escalada da ameaça comunista*. São Paulo: Vera Cruz, 1976.

PENNA, Lincoln de Abreu. *República Brasileira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

PIO XI. *Carta Encíclica Divinis Redemptoris*. In: *Cartas Encíclicas*. Rio de Janeiro: Ed. ABC, 1938.

POCOCK, John Greville Agard. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.

REIS FILHO, Daniel Aarão. *A revolução faltou ao encontro – Os comunistas no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Entre a Reforma e a Revolução: A trajetória do Partido Comunista no Brasil entre 1943 e 1964*. In: \_\_\_\_\_.; RIDENTI, Marcelo (Orgs.). *História do Marxismo no Brasil: Partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. v. 5. Campinas: Ed. Unicamp, 2002, pp. 69-102.

\_\_\_\_\_.; RIDENTI, Marcelo (Orgs.). *História do Marxismo no Brasil: Partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. v. 5. Campinas: Ed. Unicamp, 2002.

\_\_\_\_\_.; SÁ, Jair Ferreira de. *Imagens da revolução: documentos políticos das organizações clandestinas dos anos 1961 a 1971*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *A questão da intersubjetividade no pensamento ético-filosófico de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. (Dissertação de mestrado em Filosofia) PUC-RJ, 2003.

RICHARD, Pablo. *Mort des Chrétiens et naissance de l'Eglise*. Paris: Centre Lebreton, 1978.

RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Ed. Unesp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ação Popular: cristianismo e marxismo*. Cap. 6. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; \_\_\_\_\_ (Orgs.). *História do Marxismo no Brasil*. v. 5: *Partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. Campinas: Ed. Unicamp, 2002. p. 213-282.

ROMANO, Roberto. *Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

SALES, Jean Rodrigues. O impacto da revolução cubana sobre as organizações comunistas brasileiras (1959-1974). (Tese de doutoramento em História) IFCH - UNICAMP, Campinas, 2005.

SANFELICE, José Luis. Movimento estudantil: a UNE na resistência ao golpe de 64. São Paulo: Cortez, 1986.

SANTOS, João Batista Pereira dos. *Unilabor: uma revolução na estrutura da empresa*. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1962.

SANTOS, Paulo de Tarso. *64 e outros anos: depoimento prestado a Oswaldo Coimbra*. São Paulo: Cortez, 1984.

SCHWARZ, Roberto. *Remarques sur la culture e la politique au Brésil (1964-1969)*. In: *Temps Modernes*, nº 288, jul. 1970, p. 37-74.

SEMERARO, Giovanni. *A primavera dos anos 60 – A geração de Betinho*. Rio de Janeiro: Loyola, 1994.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier*. São Paulo: Saraiva, 1974.

SIGRIST, José Luiz. *A JUC no Brasil – evolução e impasse de uma ideologia*. Piracicaba: Cortez, 1982.

SILVA, Justina Iva de Araújo. *Estudantes e Política: Estudo de um movimento (RN 1960-1969)*. São Paulo: Cortez, 1989.

SOUZA, Admar Mendes de. *Frades dominicanos de perdizes: movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil*. (Dissertação de mestrado em História) FFLCH-USP, 2003.

SOUZA, Herbert José de. *No fio da navalha*. Rio de Janeiro: Revan, 1996. (Coleção Quem é?).

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. *A JUC – os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Getúlio à Castelo*. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

TOLEDO, Caio Navarro de. *O governo Goulart e o golpe de 1964*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. *ISEB: fábrica de ideologias*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. *A democracia populista golpeada*. Cap. 2. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *1964: visões críticas do Golpe – Democracia e reformas no populismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997, pp.31-46.

VAZ, Henrique de Lima. *Consciência cristã e responsabilidade histórica*. In: SOUZA, Herbert José de. *Cristianismo hoje*. São Paulo: Ed. Universitária, 1963, pp.69-82. (Cadernos de hoje – 1).

\_\_\_\_\_. *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967. (Questões Abertas nº 4).

VOLDMAN, Danièle. *A invenção do depoimento oral*. Cap. 20. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005, pp. 247-265.

WACQUANT, Loïc. *O poder simbólico na dominação da “Nobreza de Estado”*. Cap. 7. In: \_\_\_\_\_. (org.). *O Mistério do Ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005, pp.157-175.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.